Sagen und ihre Deutung

EVANGELISCHES FORUM

SAGEN UND IHRE DEUTUNG

Sagen und ihre Deutung

Beiträge von

Max Lüthi, Lutz Röhrich

und Georg Fohrer

Mit einem Geleitwort von

Will Erich Peuckert

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen

Schutzumschlag: Irmgard Suckstorff
Evangelisches Forum Heft 5 · Herausgegeben von der Evangelischen Akademie Tutzing. © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. Alle Rechte vorbehalten. — Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. Gesamtherstellung Graph. Kunstanstalt Jos. C. Huber KG, Diessen vor München
8337

VORWORT

„. . . da umfingen die Seeweiber den Schiffer und führten ihn tief hinab zum Grunde. Dort muß er wohnen. Von dort springt er mit den Wellen im Maimond herauf nach seinem zerstörten Hause und will sein Lieb retten; aber immer wieder ziehen ihn die Meerminnen zurück in ihr feuchtes Reich." So schließt die Sage von den „Sieben Meerminnen", die in Friesland erzählt wird. Der Schiffer hatte sich dem Meere verlobt, seinen Schwur jedoch nicht gehalten. So ist es meist in der Sage. Das Dunkle, Unfaßbare, Wehe lebt und webt dort; das Übersinnliche überfällt die Sinne, schreckt, blendet und verschleiert. Die Menschen scheinen dem Unheimlichen übergeben zu sein, wie Opfer — schuldhaft und schuldlos. Eine Welt insgesamt, die uns fremd und fern ist und dennoch anzieht; gerade weil sie dunkel, geheimnisvoll und unverständlich ist. Es könnten sich dort Geheimnisse aufhalten über das Leben, über das Wesen der Menschen, der Tiere und der Pflanzen; Erfahrungen des Daseins, Ahnungen über Wirklichkeiten, die verloren gingen oder verdrängt worden sind. In der Literaturwissenschaft und in der Theologie von heute ist viel über die Sage gearbeitet worden, vor allem mit der notwendigen Nüchternheit, die dieser Stoff verlangt. Es hat sich gelohnt; die Sage erweist sich als ein Gefäß, gefüllt mit Schätzen einmaliger Art. Die folgenden Aufsätze versuchen sie auszubreiten und zu deuten. Sie sind entstanden aus Vorträgen einer Seminartagung der Evangelischen Akademie Tutzing „Von Riesen, Wassergeistern und dem wilden Heer" über die Sage. Den Referenten sei herzlich gedankt. Sie haben die Mühe auf sich genommen, das Vorgetragene in schriftliche Form zu bringen, um dieses Büchlein möglich zu machen.

Paul Rieger

Tutzing, Frühjahr 1965

INHALT

Vorwort 5

Geleitwort
von Will Erich Peuckert 7

Gehalt und Erzählweise der Volkssage
von Max Lüthi 11

Teufelsmärchen und Teufelssagen
von Lutz Röhrich 28

Die Sage in der Bibel
von Georg Fohrer 59

GELEITWORT

Sage?

Von der Sage zu sprechen, scheint überflüssig und eines erwachsenen Menschen unwürdig zu sein. Kindern erzählt man Sagen, druckt sie ihnen in die Lesebücher, abergläubische Menschen in den hintersten Walddörfern erzählen sie sich, andern aber sind sie nur noch ein Geschwätz, Flunkerei, im besten Falle ein das Gruseln weckender erwünschter Unterhaltungsstoff.

Aber wenn Wissenschaft sich mit der Sage beschäftigt, kann sie dann mehr tun, als ihr Unwahrheit nachweisen? So wenigstens dachte doch der Positivismus des neunzehnten und noch frühen zwanzigsten Jahrhunderts.

Was ist uns denn heute nun „Sage"?

Bleiben wir beim einfachsten. Sie ist ein Gesagtes, Aussage. Das ist sehr simpel, nicht? Aber halt! Nur einen Augenblick! Ich meinte: Gesagtes? „Fliege" ist ein Gesagtes; „mondsüchtig" oder „Begräbnis". Ich nehme etwas wahr. Gebe ihm eine Bezeichnung. Und verankere es in meinem Denken, Erinnern, Wiederkehren. Es ist ein „Wahrnehmen". Und ein von allem Weiteren unbelastetes, sozusagen neutrales Feststellen desselben.

Aber anders die „Aussage". Aussage enthält ein Mehr. „Ich" sage aus, der sagt aus, und in dieses Aussagen mischt sich, wie die Psychologen der Wissenschaftsgeschichte erklären — Buckle hat es zuerst bemerkt — ein irgendwie Anteilnehmendes. Ein Mensch, der junges Mädchen ist oder Großmutter, der Schmied ist oder Pfarrer, der nüchtern oder tanzmüde ist, vor allem, ein Mensch, der irgendwie — physisch oder seelisch beteiligt ist, sagt etwas aus. Und dieses Aussagen ist nicht nur — Lüthi wird es dann zeigen — ein steriles neutrales, stehendes Bild, sozusagen nur eine photographische Platte — es gibt einen ganzen Vorgang, ein Geschehenes wieder, es sagt Geschehendes aus.

Wenn aber ein Geschehendes ausgesagt wird, dann gibt es zwei Möglichkeiten: es wird während des Geschehens, im Augenblick des Geschehens ausgesagt, oder es wird als Geschehenes erzählt. Das erste dürfte selten sein, denn wenn mir ein Mann ohne Kopf vor Augen steht, wenn mein verstorbenes Kind plötzlich wie lebend vor mir steht, dann dürfte — so ist der Mensch gebaut — mir wohl die Zunge stocken, das Wort im Munde gerinnen. Und überdies: wem sage ich es aus? Denn in dem Augen-

blick, wenn mein verstorbener Sohn erscheint, bin ich doch sicher allein. Mit ihm allein.

Die Aussage, von welcher wir hier sprechen, dürfte also im Regelfalle ein Geschehenes beinhalten.

Ein Geschehenes?

Alles Geschehen hat nach menschlichem Begreifen oder Denken einen Ablauf. „Es geschieht", vollzieht sich, Schritt für Schritt und Folge auf Folge, Situation auf Situation. Wir fassen es nicht als stehendes Bild auf, sondern eher — verzeihen Sie diesen Ausdruck — als ablaufenden Film.

Und dieser Ablauf erscheint uns — selbst wenn er es nicht wäre, selbst wenn ich das nicht sähe — als begründet. Den unbegründeten Ablauf nennen wir unsinnig, unverständlich, irr. Jeder begründete Ablauf aber hat nach anderer Denkweise nicht nur den kausalen Charakter: Ursache und Folge, sondern vollzieht sich auch in einer Zeit, in einem als „zeitlich wahrnehmbaren Raume", will uns als zeitlich gebunden und geursacht mitgeteilt erscheinen. Sich in der Zeit, im zeitlichen Ablaufe vollziehende Geschehen erhalten in unserm Begreifen zumeist eine geschichtliche Qualität. Denn in „Geschichte" steckt, daß das Geschehende eine Geschehensfolge, eine begründete Aufeinanderfolge von Situationen, Ereignissen, Abläufen sei, etwas was man im täglichen Leben auch als „irgendwie historisch" zu bezeichnen pflegt.

Sage ist eine Aussage von dieser Qualität.

Das mag zunächst Anstoß erwecken.

Ich habe mit meinem Lehrer und Freunde, dem Historiker Koebner, lange darum gestritten, ob man den terminus „historische Aussage" oder „geschichtliche" auf diese Geschehensaussagen anzuwenden berechtigt sei. Er meinte, „Geschichte" betreffe nur das politische Geschehen, die Sage aber enthalte nichts von diesem, nichts von Staatsakten, Kriegen, Pakten, Herrschern usw. — Aber man muß sich wohl klar darüber sein, daß jede Aussage, die einen Ablauf auf einander folgender, in ihrem Gange gegründeter Elemente widergibt, in unserm Sprachgebrauche den Charakter hat, den wir mit einem solchen Ausdruck wie „historisch gegebener Ablauf", „eine geschichtliche Reihenfolge" oder so ähnlich zu bezeichnen pflegen. Wer irgend eine Geschehensfolge, ein Ereignis im familiären oder nachbarlichen Raume beschreibt, versucht doch, dessen geschichtlichen, historischen Ablauf festzuhalten. Ist aber die Sage eine Aussage von historischer Qualität, vollzieht sie die gleichen Schritte in der nämlichen Gelagertheit.

Dieselben Schritte – nur mit einem einzigen Unterschiede: die Schritte vollziehen sich stärker im privaten statt im öffentlichen Raume, die Sage gibt (nach den Worten Grabers bäuerliche, nicht politische Geschichte – wobei man bäuerlich ein wenig wird erweitern dürfen, weil wir auch Sagen aus der handwerklichen, städtischen Welt, aus der der Fischer, Bergleute wie aus der der „Proletarier" besitzen).

Und mit noch einem zweiten, freilich wichtigen Unterschiede. Geschichte, wenn wir von ihr als einer Disziplin zu sprechen pflegen, geschieht im rationalen, sozusagen aufgeklärten Denkbereiche, sie steht auf den Angaben von Annalen, Chroniken, Diplomata, Epistolae – dagegen Geschichte, wie sie in unsern Sagen aufzugehen und zu begegnen pflegt, geschieht im mythischen, zaubrischen, animistischen Raume, in der Totenwesen-Welt, sie gründet nicht in den Bezirken, die die ratio beherrscht. Wir haben den nämlichen Unterschied an einem andern Orte, in der Bibel. Der fromme und naive Bibelleser findet eine sehr lebendige und berührende Geschichte in jenem Genesis-Kapitel, das von der Austreibung der Hagar und von Ismaels Geburt erzählt; der rationalisierende Bibelphilologe sieht „hindurch" wie Böhme es nannte, sieht dahinter die Darstellung der Anfänge eines Stammes Ismael. Er nimmt die Ismael-Geschichte als ein Bild, als ein Exempel, und: ein – nach seiner Terminologie „historischer" Vorgang – werde mit naiven Mitteln nach seinem kritischen Urteil unzureichend dargestellt.

Aber vielleicht ist die Behauptung einer Verbildlichung irreführend, sie setzt die Sage unter einen urteilenden rationalisierenden Aspekt, denn jede Verbildlichung setzt ein Analogisieren einen Kongruenzvorgang voraus, aber „Geschichte" ist mit analogisierenden Schlüssen nicht zu fassen. Es ist ein anderer Zugang zu der Sage nötig. Exodus 33 und 34 wird von Mose auf dem Gottesberge Sinai berichtet. Gott ging an ihm mit seiner Herrlichkeit vorüber, Mose sah ihm nach, und sein Gesicht trägt einen Abglanz von der Herrlichkeit des Herrn. So die Geschichte eines frommen Erzählers und Berichterstatters; der rationale Deuter spricht von einer elektrischen Lichterscheinung. Soll ich nun fragen, welche von den beiden Aussagen „richtig" sei? Die erste wird dem Menschen eines mythischen Denkens ebenso richtig sein wie einem des rationalen aufgeklärten jene zweite Deutung richtig ist. Was aber die „Wahrheit" sei, wer wagt es gültig zu entscheiden? Wir werden sagen dürfen: diese Deutung ist dem aufgeklärten Menschen „wahr" wie jene dem mythisch

tendierten, dem Gott wahr und wirklich ist. Ist Gottes Stimme im Gewitter, wie noch meine Mutter glaubte, als sie dem Knaben die Gesetzgebung am Gottesberge erklärte, unwahrer als die spätere Erklärung, die uns Kantor Meier gab: der Donner sei ein Geräusch beim Ausgleich der Elektrizitäten draußen?

Wir haben uns heut daran gewöhnt, wenn wir von biblischen Geschichten reden, sie als Verbildlichungen sogenannter wirklicher Vorgänge aufzufassen, wenn wir nicht ihre dichterische Qualität und Schönheit rühmen; aber vielleicht wird ihnen keiner dieser aufgeklärten Ansätze gerecht. Vielleicht ist Sage ein viel anderes, als was diese Ansätze behaupten wollen. Sie ist die Aussage eines Menschen, der im mythischen Denkbezirke lebt, dem Gott noch der unendliche Glanz ist, welcher seine Augen überstahlt, und dem der Teufel noch der Dämon, nicht das blasse „Böse" ist, der die im Wasser sieht, dem Baum und Wald und Bach noch lebt, sie ist die Aussage eines Menschen, der nicht anders denken kann, weil er gelernt hat, daß Gott im Gewitter spricht, wie er am Gottesberge mit den Juden im Gewitter sprach — wie wir gelernt haben, daß die negative und die positive Spannung sich im elektrischen Funken ausgleiche —, und wir halten das für „richtig", und unser Sagen, unsere Geschichte hat den rationalen, aufgeklärten, hat seit Jahrhunderten schon nicht mehr den mythischen Aspekt, den wir nur noch im Bilde, im „als ob" zu fassen wähnen.

Aber vielleicht begegnet Mose doch Ihm, nicht nur dem Schein eines Blitzes, und Sage, so weit sie ein geschichtlicher Bericht aus dem Bezirke ist, in dem das mythische oder zaubrische oder Totenwesen-Denken gilt, ist mehr als eine Verbildlichung, mehr als Analogie — sie ist Geschichte einer Begegnung, die uns widerfuhr. Und was sie dartut, ist die geistige Haltung eines Menschen, dem eine Begegnung in der mythischen, zaubrischen oder sonstigen Welt geschah.

Will Erich Peuckert

GEHALT UND ERZÄHLWEISE DER VOLKSSAGE

Von Max Lüthi

Darf man von *dem* Gehalt, *der* Erzählweise der Volkssage sprechen? Die Erzähler unterscheiden sich mannigfach in Wesensart, Begabung und Interesse; Ort und Stunde üben ihren Einfluß auf sie, je nach ihrer eigenen Stimmung und nach der Art und Einstellung ihrer Zuhörer und Gesprächspartner erzählen sie die gleiche Geschichte anders. Und die Geschichten selber: Wie viele verschiedene Motive und Themen enthalten sie. Dennoch kommt es nicht von ungefähr, daß man all diese Erzählungen unter dem Namen Sage zusammenfaßt. Gemeinsames eignet ihnen, in der Thematik und Sichtweise ebenso wie in der Art des Erzählens.

Wer Sage sagt, der denkt unwillkürlich zunächst an Geschichten von Wald-, Wasser- und Berggeistern, von Riesen, Zwergen, Teufeln, von Gespenstern, armen Seelen und dem Heer der Toten. Dazu kommen dann Erzählungen von Pestzeit und Krieg, von Not und Katastrophen überhaupt, von Tyrannen, Unterdrückten und Rebellen, von Räubern und Helden. Immer ist es eine ungewöhnliche Welt, die da in den Blick rückt. Große Menschen, ungeheure Schicksale, eine vergangene Zeit, Geister — am eindeutigsten, schärfsten wird der Charakter des Fremdartigen, Ganz Anderen, Ungeheuren in den Dämonen- und Totensagen faßbar. Sie sind die eigentlichen Kernsagen, von ihnen ist auszugehen, wenn man das der Volkssage eigentümliche Gesicht erkennen will.

Eine Gruppe von Erzählungen, die im 20. Jh. nach modernen Gesichtspunkten, d. h. möglichst getreu, aufgezeichnet worden sind, soll uns in das Reich der Sage hineinführen. Leute aus Hochwies, einer früheren deutschen Sprachinsel in den slovakischen Karpaten, erzählen sich:

Der Stefan-Max kam abends aus dem Gasthause, ohne ein bissel getrunken zu haben. Ganz nüchtern. Und da kam er auch an einen tiefen Graben, den Greger-Graben. Und wie er da übern Graben geht, ganz tief in dem Graben fließt das Wasser, das ist so ängstlich da. Und wie er da vorbeigeht, fing auf einmal eine Kinderstimme an zu weinen. Die Stimme ging immer mit dem Manne; wenn er schnell ging, so ist sie auch schnell gegangen, und wenn er langsam gegangen

ist, ist es auch stehen geblieben und hat langsam hinter seinem Rücken so gegrient. Und als er heim kam, da ist der Schweiß nur so getropft von ihm, und er hat sich hingesetzt, konnte eine ganze Stunde nichts sagen.

Die Erzählung trägt in dem von Will-Erich Peuckert zusammengestellten Buch „Hochwies" den Titel „Kinderweinen im Greger-Graben"[1]. Sie beginnt mit einer Abwehr rationalistischer Kritik. Der Name der Person und der des Ortes werden genannt, die Tageszeit wird bezeichnet; der Nachdruck aber liegt auf der Beteuerung, daß der nächtliche Heimkehrer, obwohl er aus dem Gasthause kam, nicht angetrunken war. Emphatisch wird wiederholt, variiert: „ohne ein bissel getrunken zu haben", „ganz nüchtern". Der Erzähler setzt sich mit Einwänden auseinander, die ihm oder anderen bei ähnlichen Geschichten schon gemacht worden sind, vielleicht auch mit eigenen Zweifeln an der Realität des Berichteten. Man spürt die Gemeinschaft hinter seinen Worten, und seine eigene Stellungnahme. Dann, nachdem er so sich gesichert und gedeckt, stößt er zum Eigentlichen vor: Der Einbruch eines Unfaßbaren in unsere geordnete Welt wird dargestellt. Er ereignet sich über einem tiefen Graben, es ist wie ein Riß in der Erde, eine unheimliche Tiefe scheint sich aufzutun — aber das Wort Unterwelt wäre fehl am Platz, alles bleibt im Unbestimmten. Angst kommt. Der Mann hört etwas, er deutet es als das Weinen eines Kindes; woran er dabei denkt, wird nicht ausgesprochen, wohl aber sehr genau das Phänomen selber festgehalten, und die Wirkung auf den, der das Ungeheure erlebt, die körperlichen Folgen seiner Verstörtheit: Schweiß bricht aus, eine Stunde lang bleibt der Mann stumm. Er geht als ein Verstümmelter aus dieser Begegnung hervor.

Eine ähnliche Geschichte berichtet von einem, der aus der Stadt heimkehrt: „Totes Kind weint"[2].

... Es war schöner heller Mondschein. Da ist er an einem Graben vorbeigekommen, dem Truliansky-Graben. Und da wurde es ihm vor den Augen wieder ganz dunkel, ganz finster. Da hat er immer ein Weinen von kleinen Kindern gehört, bis an das Haus ran. Bis an die Haustüre. Immer. Und er konnte nicht einmal rufen, daß ihm jemand aufmachen sollte, er konnte kein Wort sagen. Er hat sich direkt die

[1] Will-Erich Peuckert, Hochwies. Sagen, Schwänke und Märchen, mit Beiträgen von Alfred Karasek, hrsg. v. Will-Erich Peuckert, Göttingen 1959. S. 29, Nr. 49

[2] Ebenda S. 28, Nr. 47

Fingernägel an der Tür abgekratzt, bis daß unsere Mutter gewahr geworden ist, daß er draußen ist. Da hat sie aufgemacht, und wie er rein kam, konnte er kein Wort reden, über anderthalb Stunden, bis er sich ein bißchen erholt hatte und bis er wieder zu reden anfangen konnte.

Noch schärfer als in der ersten Erzählung dringt das Unheimliche ins Organische ein und macht den Menschen zur Ruine. Dunkel vor den Augen, Lähmung der Sprache. Das Kratzen an der Tür erinnert an das Tun eines Tiers; der Mensch verliert sich, er verliert seine Form, so sehr, daß er fast zum hilflosen Tier wird.

Erzählerisch weniger eindrucksvoll, aber aufschlußreich ist ein dritter Bericht: „Der Truliansky-Graben"[3].

Der Truliansky-Graben ist ganz bekannt. Da ist an einem Kiefernast eine Kinderhutsche, eine Schaukel angebunden. Und eine Frau, in Weiß gekleidet, saß darunter und hutschte ihr Kind. Und wie der, dem das begegnete, das gesehen hat, hat er so eine Angst gekriegt, und ist nach Hause gelaufen. Das sind zwei Kilometer.

An solchen Stellen, wo ein Kind umgebracht wurde, wenn eins zu der Stunde vorbeigeht, da das Kind umgebracht wurde, da hört man das Kind weinen.

Hier deutet der Erzähler die Vorgänge, er ordnet sie der Welt der Toten zu; noch bevor er es theoretisch ausspricht, sehen wir das Bild der „weißen Frau", von der in so vielen Sagen die Rede ist. Zusammenhänge werden spürbar: mit anderen Sagen, mit dem Bereich der Toten, mit dem des Moralischen. Wenn in den beiden andern Geschichten nur die Vorgänge gegeben wurden, so ist hier der Erzähler zugleich Forscher, Deuter, Erklärer. In den andern Erzählungen, in denen das Geschehen unfaßbar bleibt, sehen wir den ratlosen, verstörten Menschen; das Fremde, das ihn ängstigt, bleibt ein Rätsel. Hier aber versucht der Erzähler es zu bewältigen: die Zuordnung, die Deutung, die Moralisierung gibt ihm und den Hörern ein Stück der verloren gegangenen Sicherheit zurück. Deutung und Moralisierung gehören zur Sage. So sehr es stimmt, daß der Mensch in der Sage als einer dargestellt wird, der das Schicksal erleidet (während der Held des Märchens handelnd seinen Weg geht), er ist in anderer Weise doch zugleich aktiv, selbständiger als die Märchenfiguren: Er versucht das Geschehen zu durchdringen. Dabei werden oft nur einige Schritte getan. In unserem Beispiel ist die Moralisierung nicht voll durchgeführt; man spürt zwar etwas vom Zusammen-

[3] Ebenda S. 28, Nr. 48

hang zwischen Schuld und Unheil; aber es ist nicht die Kindsmörderin, die man hört, das unschuldige Kind muß weinen. Ähnlich berichten städtische Sagen davon, wie das „Schaltier" umgehe: nicht der Schinder, sondern das geschundene Tier geht um[4]. Der in so vielen Sagen dargestellte einfache Ablauf Frevel-Strafe wird hier nicht voll sichtbar. Aber das Weinen des unschuldigen Kindes, das Umgehen des gequälten Tiers erschrecken und ergreifen stärker als eine rational rein durchgeführte Moralisierung es könnte; sie sind lebendiger Vorwurf und Anruf. Vorwurf, Anruf, Anklage – sie gehören zu einer begreifbaren Welt. In ihnen wird das Unbekannte, Unheimliche, Verstörende zum Teil schon bewältigt. Beide, Verstörung und Versuch der Sicherung sind der Sage eigentümlich. Auch die eingangs untersuchten Texte muß man im Zusammenhang mit ähnlichen Erzählungen sehen: In ihnen wird die Deutung nicht ausgesprochen, aber wohl als selbstverständlich vorausgesetzt. Denn Sagen leben in Gruppen, Erzähler und Hörer wissen um ähnliche Berichte und wissen, was man von ihnen hält. Trotzdem ist es nicht zufällig, daß die Deutung nicht in jedem Falle gegeben wird. Unterschwellig mag sie mitklingen, von der Erzählung selber aber wird sie ausgespart: das unbekannte Es steht in seiner ganzen Kraft da, unberührt von menschlichem Meinen und Vermuten. So steht in der einen Geschichte das Erleiden, in der anderen das Deuten stärker im Vordergrund; verschiedene Bedürfnisse und Erfahrungen prägen sich wechselnd aus.

Die Sage berichtet nicht nur von Verbrechen, sie erzählt auch von Opfer- und Heldentaten. Sie kennt nicht nur die Kindsmörderin, sondern auch die Mutter, die ihr eigenes Leben für das des Kindes hergibt[5].

Wenn eine im Kindbett stirbt, dann kommt sie zurück. Eine aus der Freundschaft der Mutter ist im Kindlbett gestorben. Die hat gesehen an ihrem Bett bei den Füßen das stehen. Vorher aber noch hat die Nachbarin eine große weiße Gestalt gesehen vor dem Haus. Die hat bis ans Dach gereicht. Ist dann im Haus verschwunden. Wie sie drinnen ist, sagt die im Kindlbett ihrer ältesten Tochter: „Sie steht schon beim Bett zu meinen Füßen!" Dann hat sie das weiße Weibl gefragt: ob es um sie kommt oder um das kleine Mädel in der Wiegen? Hat

[4] z. B. bei Hedwig Correvon, Gespenstergeschichten aus Bern, Bern 1919 S. 27 – schon mit der Umdeutung, es sei der Metzgerbursche in Gestalt des von ihm zu Tode gemarterten Kalbes.

[5] Peuckert S. 79, Nr. 113

das weiße Weibel ihr gesagt: „Um dich; aber wenn du willst, um das Mädel!" Hat die Wöchnerin gesagt: „Dann schon um mich!" und das hat auch ihr ältestes Kind mitgehört. Am andern Tag ist sie dann gestorben.

Die Geschichte setzt ein, als wenn sie nur eine Beispielerzählung zu einem Glaubenssatz wäre. Aber sehr bald läßt das Gewicht des Berichteten diesen Ansatz vergessen. Unheimliches tritt den Menschen an und zwingt ihn zur Auseinandersetzung. Zuerst wird dieses Unheimliche mit dem ganz unbestimmten und eben dadurch die Sachlage genau umreißenden Wort „das" bezeichnet. Es ist jenes schwer faßbare jenseitige „Es", von dem Ludwig Renner in seinem „Goldenen Ring über Uri" spricht[6]. Dann heißt es: „eine große weiße Gestalt", und endlich: „das weiße Weibel." Eine allmähliche Individuierung also, das unbekannte „das" nimmt Gestalt an. Ist es erzählerisches Ungeschick, daß nachgetragen werden muß: „Vorher aber noch hat die Nachbarin eine große weiße Gestalt gesehen vor dem Haus"? Vielleicht, wahrscheinlich sogar, der Erzähler hat etwas zu sagen vergessen und holt es nach. Aber eben dies führt dazu, daß nun, abweichend vom Ablauf in der vorausgesetzten Realität, innerhalb der Erzählung die Reihe „das" — „eine große weiße Gestalt" — „das weiße Weibl" entsteht, eine Reihe, die das Unbekannte Schritt für Schritt näher rückt und ihm immer bestimmtere Gestalt gibt. Es ist, als ob die Erzählung sich von selber machte, ihr eigenes Gesetz entfaltete, als ob der Erzähler halb gegen seinen Willen, fast aus Versehen, dieses Gesetz erfüllte.

Wenn die ersten drei Sagen uns den Menschen in Verstörung, Angst und Not gezeigt haben, so erweist es sich hier, daß die Sage auch die einsame Größe des Menschen darzustellen vermag. Nicht nur Leiden und Gebundenheit sind da, auch freie Entscheidung ist möglich. Wenn Unsicherheit ein Grundzug ist des Menschenbildes, wie es in den Sagen erscheint, so wirkt die einfache und demütige Sicherheit, mit der hier die Mutter sich sogleich entscheidet, umso stärker: „Dann schon um mich." Nicht umsonst haben die Herausgeber dieses Wort als Titel gesetzt. Es ist der entscheidende Satz, auf den die ganze Erzählung zugeht, und der, einmal vernommen, nicht leicht wieder vergessen wird. Die Sage erfährt hier eine Ethisierung, die nicht mehr bloß schematisch und formelhaft ist (etwa nach dem Modell Frevel-Strafe,

---

[6] Ludwig Renner, Goldener Ring über Uri, Zürich 1941, 2. Aufl. 1954

Schuld und Sühne). Der Ablauf ist weder im Faktischen noch im Erzählerischen automatisch. Ein Mensch in einer Notlage bewährt sich, erweist sich als frei und stark. Kein guter Ausgang – anders als im Märchen – und doch ein guter Ausgang. Die Erzählung ist in ihrer Schlichtheit und bei aller Unbeholfenheit im einzelnen ein wie von selbst entstandenes wirkliches Kunstwerk.

Von kraftvollen Menschen anderer Art erzählt eine weitere Sage aus Hochwies[7].

Früher hat es in Hochwies viel stärkere Menschen gegeben als jetzt. Sie sind um zwei bis drei Köpfe größer gewesen als wir und stark wie der Medwed (= Bär). Darum haben sie auch den Türk herausgeschlagen und nicht hineingelassen in unsere Stadt. Die Hochwieser haben eine Schanz gegraben und der Türk hat nicht hinüber können. Die Türken sind mit Pferden gekommen geritten und da war hier ein kecker Mann. Der war noch stärker als alle andern, drei bis vier Köpfe höher als wir Jetzigen. Er hat den Pielschenscholn(?) in die Hand genommen und ist allein damit den Türken entgegen gegangen. Er hat damit gefechtet und wer von den Türken oder den Pferden ist nur in seine Nähe gekommen, die waren gleich tot. Er hat sie weggemäht wie die Sense die Türkendörner. Er allein hat den Türken zurückgeschlagen. Das war, wie der türkische Kaiser zum dritten und zum letzten Mal hat Hochwies erobern gewollt.

Hier kein Einbruch einer jenseitigen Macht. Das Außerordentliche, „Ganz Andere" wird in der Menschenwelt gesucht. Das Fremde, Befremdende erscheint in der Gestalt ungewöhnlicher Menschen und in der Darstellung einer vergangenen Zeit. Daß es „historische Sagen" gibt, hängt mit der Faszination des Vergangenen als eines fremd Gewordenen zusammen. In unserer Erzählung wird das Außergewöhnliche bildhaft sichtbar: der Starke ist „drei bis vier Köpfe höher als wir Jetzigen." Das bedeutet nicht nur Veräußerlichung des Ungewöhnlichen, nicht nur Verflachung, sondern auch Veranschaulichung, Verbildlichung Mythisierung. In gleicher Richtung geht die Vereinzelung, die unsere Sage mit so vielen anderen gemeinsam hat: In der *einen* Gestalt wird das Massenschicksal, aber auch die Kraft der vielen personifiziert und dadurch dem Auge sichtbar. Der in vielen wirksame mannhafte Widerstand ist zur überlebensgroßen Gestalt geronnen. Neben die der Sage gemäße Unbestimmtheit („zwei bis drei Köpfe größer") treten Ansätze der Formung, der

[7] Peuckert S. 15, Nr. 29

Strukturierung; zu ihnen gehört auch das nur am Rande auftretende Streben nach der Dreizahl: „wie der türkische Kaiser zum dritten und zum letzten Mal hat Hochwies erobern gewollt."

Den ostdeutschen soll nun eine Gruppe schweizerischer Erzählungen folgen. Die weiße Frau, von der schon die Rede war, ist auch hier eine wichtige und zentrale Erscheinung.

Uf äm Gügäl, wâ iäz dr Bahnhoof steid, isch äs Ställi gsin. Und dert isch denn ä wëîßi Jumpferä gsin, „die wëîß Jumpferä uf äm Gügäl" heindsch albig gseid. Wel wr denn dert am Abed sind ga laubä, denn hei wr denn schoon müäßä us dä Stoûdä, wenn's gnachtäd hed[8].

Auf der Höhe, wo jetzt der Bahnhof steht, war (früher) ein kleiner Stall. Und dort war also eine weiße Jungfrau, „die weiße Jungfrau auf der Höhe", pflegte man zu sagen. Wenn wir dort abends Laub holen gingen, dann mußten wir aus dem Gesträuch heraus, wenn die Nacht herankam.

Eine Art Urform oder Keimform der Sage: Alle Aufmerksamkeit ist auf die unheimliche, aus dem Profanen herausfallende Erscheinung gerichtet; zu einer eigentlichen Handlung kommt es noch nicht. Bedeutsam ist die Lokalisierung: ein kleiner Stall außerhalb des Dorfes. Da wo Menschenwelt und Einsamkeit zusammenstoßen, ist der eigentliche Ort des Sagengeschehens. „Äs hed e Ziit ggän, da häi s' bin alle Schiirlenen es Ughiir gseen", hat Melchior Sooder einen alten Haslitaler (aus dem Berner Oberland) sagen hören[9]. Die abseits stehende Scheuer, der Graben, wo die Tiefe der Erde offen zu stehen scheint, der Rand des Dorfes, der Übergang zwischen Tag und Nacht: Es sind Grenzbezirke, in denen die Sage sich ansiedelt. Denn ihr Zentrum ist der Zusammenstoß zweier Welten. Im Märchen ist die Begegnung von Diesseitigen und Jenseitigen selbstverständlich, in der Sage ist sie das eigentliche Thema. — Auf zwei Bemerkungen unseres Textes sei noch besonders hingewiesen: Der Bericht wird durch die Worte „heindsch albig gseid" zum Gemeinschaftszeugnis; er will kein individuelles Memorat sein, sondern Ausdruck einer überlieferten gemeinsamen Anschauung. Das andere hängt mit solcher Gemeinschaftsbezogenheit zusammen: Das Sagengeschehen setzt nicht nur (einen Einzelnen) in Schrecken, es erzeugt nicht nur Angst, sondern auch Respekt, es führt zur

[8] Arnold Büchli, Mythologische Landeskunde von Graubünden. Ein Bergvolk erzählt. I. Teil Aarau 1958, S. 441

[9] Melchior Sooder, Zelleni us em Haslital. Märchen, Sagen und Schwänke, Basel 1943, S. 67

Aufstellung eines Tabus, einer Norm, nach der man sein Verhalten richtet. Vor dem Einbruch der Nacht muß der Ort verlassen werden.

Reicher entfaltet ist eine andere Erzählung von der weißen Jungfrau aus der gleichen Gegend, aus dem bündnerischen Schanfigg.

Ämal heind im Doorf die größärä Buäbä das Spil Landjeger und Schelmä gmached. Die Schelmä sind fort, und denn sind enä d Landjeger nâhi und sind den oûf choon zun däm Stall in Zalgoort. Und duä sëî uf äm Undertürner ä wëîßi Jumpferä ghogged und hei än Bund Schlüssel in dä Hend ghan. Äs würd wagger am Zuänachtä gsi sëîn, und die Buäbä sind halt äso ärschrokä und apper in ds Doorf ggloffä; und ein Buäb hed mid Laufä ä Bächschuä vrloorä, und där isch me nâgätrooled bis in ds Doorf. Und äs sëî grad gsin, ob me äswäär Sand in ds Aug gwoorfä hätti. Das isch zimli reez choon. Und van duä an ischt är schëî Läbtig einäuggä gsin.

Där hei sus hübschi schwârzi Augä ghan, das hed d Mamä etlismal gseid. Das weer dr eltischt Bruäder vam Ätti gsin[10].

Einmal spielten im Dorf die größeren Buben das Spiel „Landjäger und Räuber." Die Räuber zogen ab, und darauf folgten ihnen die Landjäger und kamen hinauf zu dem Stall in Zalgoort. Und da sei auf der Türschwelle eine weiße Jungfrau gesessen und habe einen Schlüsselbund in der Hand gehabt. Es wird stark auf die Nacht zugegangen sein, und die Buben erschraken gewaltig und rannten hinab ins Dorf. Und ein Bub verlor beim Laufen einen Halbschuh, und der rollte ihm nach bis ins Dorf. Und es sei gewesen, als ob ihm irgendwer Sand ins Auge geworfen hätte. Das sei ziemlich scharf gekommen. Und von da an war er seiner Lebtag einäugig.

Der habe sonst hübsche schwarze Augen gehabt, so sagte die Mutter mehr als einmal. Es war des Vaters ältester Bruder.

Wieder die Begegnung verschiedener Sphären, der profanen und der numinosen, des Lebens und der Todeswelt, des Tages und der Nacht, eines Ausläufers des Dorfs und der Einöde. „Was uns über die gewöhnliche Wirklichkeit in eine Welt der Phantasie erhebt, nennt man das Poetische", liest man bei August Wilhelm Schlegel[11]. In ihrer Neigung, sich durch das Ungewöhnliche ergreifen, die vertraute Welt fremd werden, eine andere Dimension in sie einbrechen zu lassen, ist die Sage eine Urform der Dichtung. Die Begegnung mit dem Ungewöhnlichen ist der

---

[10] Büchli S. 447

[11] August Wilhelm Schlegel, Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, Berlin 1801–03, ed. Minor, Teil I S. 261

elementare Anstoß, zu erzählen. „Wenn einer eine Reise tut, dann kann er was erzählen". Der Erzähler der Sage hat eine Reise ins Land des Ganz Anderen getan[12]. In unserer Erzählung von der weißen Jungfrau ist gegenüber der zuerst besprochenen der Schrecken gesteigert; die Situation wird spezifiziert, die in der Keimform enthaltenen Elemente werden entfaltet. Nicht nur Zeit und Ort des Geschehens sind Grenzbereiche, auch die Art des Kinderspiels ordnet sich hier ein: die Landjäger (Polizisten) hüten die Grenzen der Gesellschaft, die Räuber oder Diebe stehen außerhalb dieser Grenzen. Und nun bricht ein ganz anderes Jenseits in die Welt der Spielenden ein, die weiße Gestalt (auch sie stärker individualisiert: die Schlüssel scheinen auf den Zugang zu einer anderen Welt oder zu einem Schatzgewölbe zu deuten) jagt den Knaben einen solchen Schrecken ein, daß sie sofort dem bergenden Dorfe zufliehen — aber die Begegnung mit dem Unheimlichen hinterläßt Spuren, der eine der Buben verliert einen Schuh, der ihm nun wie ein unheimlicher Verfolger nachrollt, und verliert auf kaum erklärliche Weise ein Auge. Auch hier geht der Mensch als ein Verstümmelter aus der Begegnung mit dem Jenseitigen hervor. Der Einäugige ist gezeichnet — wohl auch ausgezeichnet, er trägt das Zeichen der Begegnung; man denkt an die großen Gezeichneten, an Odin oder Hannibal. Und der Einschuhige erinnert nicht nur an Jason, sondern an den Hinkenden, den Buckligen, den Krüppel und seine Rolle in der Volkserzählung und im Volksglauben überhaupt. Der Verlust des Schuhs ist an sich profan und harmlos, aber im Zusammenhang mit den anderen Vorgängen wird auch er unheimlich, er ordnet sich ein ins Ganze und hilft die Atmosphäre der Erzählung verstärken, er ist ein Element des Gesamtstils.

Den modernen Aufzeichnungen seien einige Drachensagen gegenübergestellt, die der Luzerner Stadtschreiber Renward Cysat um 1600 notiert hat.

Anno 1609 hatt sich allhie jn der Matten J. Ludwigen Pfyffers by dem Bach, 2 Büchsenschütz wytt von der mindern Statt Lucern ein grüwlicher großer Wurm sehen lassen, wie der Lehenmann desselbi-

---

[12] Zum Begriff des Ganz Anderen, des Numinosen u. ä. vgl. Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau 1917 u. ö.
Zum numinosen Wesen der Sage vgl. Max Lüthi, Volksmärchen und Volkssage, Bern 1961; derselbe, Märchen, Stuttgart, 2. Aufl. 1964, S. 6 f.; derselbe, Die Gabe im Märchen und in der Sage, Diss. Bern 1943

gen Guots, der jnne ettliche Mal gsehen, bezügt, das er über Hallmparten Lenge und jn der Dicke eins Mans Schenckel glych sye, wöllichs ein groß Verwundern bracht by allem Volck, und das er, so er der Menschen gwar werde, ein grüwlich Geschrey mache.

Jn dem volgenden 1610ten Jar zuo yngendem Meyen hatt sich dieser Wurm abermalen am selben Ort sehen lassen, er füerte mitt jme 6 Junge, deren einen guote Gsellen umbracht[13].

Cysats Formulierungen machen unmittelbar ersichtlich, was der Sage wesentlich ist. Wenn im Märchen der Held die wunderbarsten Begegnungen hat, ohne daß er sich erstaunt zeigt, so herrscht in der Sage „ein groß Verwundern" über das Ungeheure, Fremdartige; das Wort „grüwlich" (greulich) bietet sich wie von selber an, es schleicht sich im gleichen Satz zweimal ein. Es ist wieder eine Art Keimsage: Die erschreckende Erscheinung, und ein Ansatz zur Auseinandersetzung mit ihr. Daneben steht die ausgegliederte Erzählung.

Ungefarlich im Jar 1480 nach Tradition der Allten hatt sich uff einer Allp, genannt Boumgarten im Land Entlibuoch ouch ein grusamer großer Wurm befunden, wöllcher den guotten Landtlütten mitt Ußsugung der Küeyen ouch Zerrissung und Ufffressung des jungen und kleinen Vychs großen Schaden gethan. Es hatt sich ouch niemands wagen wöllen, denselbigen umbzebringen, bis letstlich ein starcker junger Landtmann – ein andrer Winckelried – so von ettwas Uebertrettung wegen das Land myden müeßen, sich anerbotten hatt, an dises grüwliche Tier sich ze wagen, dasselbig umbzebringen und das Vatterland von diser schwären Plag zuo erledigen, soveer man jme das Land wider öffnen wölle. Alls nun jme dasselbig zuogesagt worden, hatt er sich an disen Kampff gerüst, ein abdorretes junges Tannlin abgehowen, die Est uffgeschneittlet und abgespitzt, bis uff ein Spannen lang, und allso sich dem ungehüren Thier fürgestelt. Dises, da es jnne mitt disem Tannlin – dann er sonsten kein andre Wör, Rüstung noch Waffen ghept – bewapnet ersehen, hatt sich uff ein höhers Ort, uff einen alten, abgestumpeten Stock oder Ronen geschwungen und vermeint, jnne mitt einem starcken Schuß von oben herab zuo überylen und ze töden. Er aber, alls der sich der Gnad Gottes bevolhen, hatt sin Vortheil so vil gesuocht und angelegt, das er dises grüwliche Thier mit disem gestachleten Tannlin erschlagen und erlegt. Dessen hatt sich das gantze Land hoch erfröwt. Er hatt ouch von der Oberkeit Gnad und Verzyhung erlangt, ja jst dafürhin by mengklichem jn guotten Gunsten gehallten worden[14].

---

[13] Renward Brandstetter, Renward Cysat, 1545–1614, der Begründer der schweizerischen Volkskunde, Luzern 1909, S. 54, Nr. 146

[14] Ebenda S. 54, Nr. 147

Jeremias Gotthelf hat in seiner „Schwarzen Spinne", der eine Volkssage zugrunde liegt, zuerst die Opfertat einer Mutter, dann die eines Vaters dargestellt; sie wagen es, um ein Kind zu retten, die fürchterliche Pestspinne mit ihren bloßen Händen anzupacken und unschädlich zu machen[15]. Im Bereiche der Volkssage selber treffen wir ebenso beides an. In der Hochwiesener Erzählung „Dann schon um mich" (oben S. 14) die stille leidende Todesbereitschaft der Frau, hier in der Winkelried-Sage die kämpferische Todesbereitschaft des Mannes. Es ist ein Außenseiter, der sich aufmacht, den Drachen zu überwältigen, ein Verbannter, ein outlaw – wir denken an das Spiel von Räuber und Polizist, das die Bündner Kinder spielten, als plötzlich die weiße Frau ihnen erschien –, so wie auch Tristan als ein Fremder, als der Landesfeind, der den Vertreter der Königsfamilie erschlagen hat, sich zum Kampf mit dem Drachen stellt. Und noch ein anderes wohlbekanntes Schema ist deutlich zu erkennen. So wie David mit einer primitiven, scheinbar unwirksamen Waffe vor Goliath steht, mit der Schleuder gegen den schwergewappneten Mann antretend, so steht auch Winkelried ohne „andre Wehr, Rüstung noch Waffen" mit einem abgedörrten Tännchen dem Ungeheuer gegenüber. Die Schleuder, das „gestachlete Tannlin", beides sind archaische Waffen. Man spürt etwas von dem Glauben an die Kraft des Ungewöhnlichen. So wie das entsetzliche Tier, Vertreter einer ganz anderen Welt, vom Gewohnten und Normalen abweicht, so trägt auch sein menschlicher Gegner den Stempel des Ungewohnten, er ist ein Rechtsbrecher, und seine Waffe scheint aus der Vorzeit zu stammen. Zweierlei spielt hier mit: die in der Volkserzählung allenthalben auftretende Macht des Unscheinbaren, und das Vertrauen in die Kraft und Weihe des Archaischen, einer vergangenen Zeit Angehörenden. Die zugespitzte Tanne bei Winkelried, die Steinschleuder bei David (die Parallele geht noch weiter: beide treten im Vertrauen auf Gott gegen den überlegenen Gegner an). So durchdringt eine einheitliche Gestaltung die Erzählung: die diesseitigen Figuren entsprechen in ihrer Andersartigkeit und Fremdheit den jenseitigen. Man darf von so etwas wie Stilkonsequenz sprechen. Daß auch bei Cysat neben Drachen und Schlangen von Hexen, Totengeistern und Totenheeren, höllischen Jägern, Teufeln, Geister-

[15] Vgl. dazu Hermann Pongs, Das Bild in der Dichtung, Bd. II, 2. Aufl., Marburg 1963, S. 281 f.

rossen, Erdmännlein, See- und Höhlengespenstern, feurigen Mannen die Rede ist, verwundert nicht. Das Ganz Andere ist die eigentliche Substanz der Sage. Ihr entspricht eine besondere Darstellungsweise. Man kann von einem Stil der Gattung Sage sprechen. Darf man es wirklich?

Noch jüngst hat Leopold Schmidt geschrieben: „Es hat ... keinen Zweck, bei der Sage nach der Erzählform und nach dem Gattungsstil zu fragen. So etwas gibt es eben nicht, bei der Sage ist alles Inhalt[16]." Bei Lutz Röhrich lesen wir: „Es gibt in der Sage keinen eigentlichen Gattungsstil. Als künstlerische Vorform verläuft sie noch nicht nach epischen Gesetzen[17]." Aber derselbe Forscher formuliert an anderer Stelle: „Sagen sind geformte Erzählgebilde[18]." Friedrich Ranke, für den die Sage „an der Wiege aller erzählenden Dichtung" steht, wägt sorgsam ab: „Sie hat keine bewußte künstlerische Form, sie weiß selber nur von ihrem Inhalt; aber gerade daß sie nur bescheiden dienend diesen Inhalt vorträgt, gibt ihr ... Natürlichkeit der Sprache und ... durchsichtige Klarheit[19]." Wir sind der Überzeugung, daß sich noch Genaueres über die Stiltendenzen der Gattung Sage feststellen lasse.

Die Sage entspringt der Ergriffenheit durch das Außerordentliche. Dessen schärfste, faszinierendste Form ist das Numinose, das von Rudolf Otto als mysterium tremendum et fascinosum bezeichnet worden ist; es kann aber auch ein sonstwie Ungewöhnliches, Fremdartiges, Abweichendes oder Bedeutendes, Unbewältigtes sein. Solches Ergriffenwerden von einem Außerordentlichen äußert sich in der Neigung der Sage zur einepisodigen Kurzerzählung, zum Bruchstück, aber auch im Bestreben, innerhalb dieser einen Episode oder dieses Fragments alles möglichst genau und angemessen zu spezifizieren: den Ort und die Zeit des Geschehens, die Gestalt und Farbe des Erschauten. Weiß, schwarz, feurig sind die Farben, die in der Sage flackern — sie

---

[16] Leopold Schmidt, Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank. Berlin 1963, S. 108

[17] Lutz Röhrich, Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß. In Studium Generale 11 (1958), S. 667

[18] Ebenda S. 666 („Der Erlebnisbericht allein ist noch keine Sage, sondern zur Sage gehört auch das Ausspinnen dieses Vorgangs in einer Erzählung.")

[19] Friedrich Ranke, Die deutschen Volkssagen, München 1910, S. XV f.

haben einen anderen Timbre als die Farben des Märchens oder des Volkslieds.

Dem Bruchstückhaften der Vision (oder Audition, Sensation) und der Erzählung entspricht die Vorliebe für Ruinen, Höhlen, verstümmelte Gestalten im Arsenal der Figuren und Dinge. Das bis ins letzte ausgeformte, helle und vielgliedrige Schloß des Märchens spiegelt dessen andere Wesensart. Die Sage liebt die dunkle, im Unbestimmten der Erde sich verlierende Höhle, die zerbröckelnde, im Unbestimmten der Zeit und der wuchernden Natur sich verlierende Ruine. Nicht nur die jenseitigen Gestalten sind verstümmelt: Gespenster ohne Kopf oder mit umgedrehtem Hals, dreibeinige Hasen, Nixen mit Entenfüßen, lebendig werdende, unförmlich aufschwellende Puppen — auch die Diesseitigen sind oft zeitweise oder dauernd abnorm: es sind Fremde, aus der Gesellschaft Ausgestoßene, oder Einäugige, Einschuhige, von einer Todeskrankheit Ergriffene oder vorübergehend Gelähmte, Sprachlose, mit fürchterlich geschwollener Wange aus der Begegnung mit dem Jenseitigen hervorgehend. Beide Gruppen, Diesseitige und Jenseitige, haben meist etwas Gequältes, sie sind Leidende, Erlösungsbedürftige; der Spannung zwischen profaner und numinoser, diesseitiger und jenseitiger Welt entspricht die Spannung innerhalb jeder der beiden Welten, innerhalb des lebenden und des toten Individuums.

Der Sagenerzähler mischt gerne Unbestimmtheits- und Bestimmtheitselemente. Wenn die Sage nicht so präzis ausgeformt ist wie das Märchen, so beruht das nicht ausschließlich auf der Primitivität des Erzählers. Das Tastende der Erzählung ist dem tastenden Vorstoß in eine andere Welt gemäß, die Unsicherheit der Angaben dicht neben höchst bestimmten Aussagen gehört wesentlich zum Stil der Sage. Auch die Sage stilisiert, auch sie kennt die Dreizahl, die Zwölfzahl, die Vereinzelung, dazu die Mitternacht, den Hahnenschrei. Aber daneben tritt beharrlich das Ungefähre. Schon nur in den wenigen Texten, die wir in diesem Aufsatz vorgelegt haben, findet man die Unbestimmtheitselemente auf Schritt und Tritt: ein paar Tage darauf, zwei, drei Tage, mehr als anderthalb Stunden, er mag 20, 25 Jahre alt gewesen sein, drei bis vier Köpfe höher ... Auch der unbegabteste Erzähler könnte, wenn er wollte, sagen: drei Kopf höher, oder: nach drei Tagen. Aber er will es nicht. Denn die Sage bedarf jener Unbestimmtheitspartikel. Über einer Hellebarde Länge, heißt es bei Cysat, oder: von der Dicke eines Schenkels. Von Aufhockern heißt es, man habe sie „gar nicht weit" tragen müs-

sen, „meistens halt so 20 Schritt[20]". Die tastende Art des Erzählens hängt natürlich zunächst mit dem Willen der Erzähler zusammen, einen realistischen Bericht zu geben, der sich der unregelmäßigen Wirklichkeit und der Lage des nicht genau orientierten Berichterstatters anpaßt. Wenn einer eben eine gewisse, nicht präzis zu bezeichnende Zeit sprachlos ist, so zwischen anderthalb und zwei Stunden, dann wird man diesen Zwischenwert nennen und nicht eine runde Zahl setzen. Dieses Bestreben des Erzählers, sich der nicht mit Formeln zu erfassenden vielfältigen Wirklichkeit anzupassen, trägt aber dazu bei, das Gesicht der Sage zu prägen. Die Unbestimmtheitselemente sind aus der Gattung Sage nicht wegzudenken, sie bilden mit den Bestimmtheitselementen zusammen ein labiles Gleichgewicht. Die Sagenerzählung steht mitten inne zwischen Form und Formlosigkeit. Das Zusammen von Ungefähr und Formel entspricht dem Verhältnis von Unbewältigtem und Bewältigungsstreben, wie es für die Sage charakteristisch ist. Die Sage erzählt von einem Ungeheuren und versucht sogleich, es einzuordnen, zu deuten. Der Märchenheld interessiert sich nicht für das Woher und Warum der jenseitigen Figuren und Vorgänge, der Mensch der Sage aber grübelt über diese Dinge nach. Die erklärende, aitiologische Absicht so mancher Sage ist ein Zeugnis dafür, wie wichtig ihr Deutung, Bewältigung an sich ist.

Die Sage hat in vielem ein doppeltes Gesicht. Unbestimmtheit und Bestimmung vermählen sich in ihr, Ratlosigkeit und Bewältigung, besinnunglose Angst und Deutungsversuch (der ordnend beruhigen, gleichzeitig aber den Schrecken noch steigern kann, dann nämlich, wenn er Gesicht, Geräusch oder Berührung der Totenwelt zuordnet[21]). Inhaltlich kehren Versagen und Untergang ebenso häufig wieder wie Bewährung und Erfolg. Nicht nur das Märchen, auch die Legende ist weit eindeutiger als die Sage. Zum Stil, zum ganzen Duktus, zur Erzählweise der Sage gehört das Gebrochene, Tastende, Zwielichtige. Form und Formlosigkeit mischen sich in ihr, sie steht zwischen beiden so wie die Sagenmenschen zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt stehen. Die Erzählweise der Sage ist gleichsam unterwegs zur Form, so wie der Sagenerzähler vom bloßen Erleben fortstrebt zur Deu-

---

[20] Will-Erich Peuckert, Die Nachbarn, Jahrbuch für vergleichende Volkskunde, Bd. III (1962), S. 121

[21] Vgl. dazu Heinrich Burkhardt, Zur Psychologie der Erlebnissage, Diss. Zürich 1951, S. 69, 76 f.

tung. Wer Sagen erzählt und sich erzählen läßt, der liefert sich der Angst aus und sucht gleichzeitig Schutz, versucht sich zu sichern. Für beides ist die Gemeinschaft wichtig: sie öffnet sich gerne dem Gruseligen, sie bietet aber auch Halt, schon durch ihr bloßes Dasein, aber auch durch ihre Zustimmung zu Feststellung und Deutung. – Die Sage verfremdet das Dorf, die Landschaft. Unvertrautes, Unheimliches wird hineingewoben. Aber sie behändigt zugleich die Landschaft, macht sie erst eigentlich zur Heimat. Das Unheimliche, Jenseitige gehört zu ihr, ohne das wäre sie leer und nicht uns zugehörig. Da sind wir zu Hause, wo die Gräber unserer Toten liegen. Da sind wir zu Hause, wo unser Fühlen, Phantasieren, Fürchten und Hoffen die Landschaft mit Gestalten und Geschichten erfüllt. Was wären die Gletscher ohne die „armen Seelen", der Wald ohne Fänggen und wilde Leute, die Seen und Flüsse ohne Nixen und Wassermänner, die Alpen ohne Sennensagen, das Gebirge ohne den Herrn der Tiere ... Selbst wo wir diese Geschichten nicht mehr gläubig hören, sondern sie in Büchern lesen, selbst da noch helfen sie unser Bild der Landschaft prägen. Eine Landschaft ist immer auch „Sagenlandschaft". Es ist sinnvoll, daß Arnold Büchli, eine Prägung Hermann von Pfisters aufgreifend, seiner großen Sammlung zeitgenössischer Sagenerzählungen den Namen „Mythologische Landeskunde von Graubünden" gegeben hat. Die Märchen aber sind, im besten Sinne des Wortes, Allerweltsgeschichten; es wäre verfehlt, von Märchenlandschaften zu sprechen. Die Sage schafft Heimat, das Märchen schafft Welt. Märchen führen ins Weite, sie weiten und erheitern den Geist. Sagen führen in die Tiefe. In ihnen hat sich Menschengeist und Menschenseele in die Landschaft hineingewoben.

Wie fast jede Gattung kann auch die Sage ins Schwankhafte gleiten. Die fast unerträgliche Spannung, die ihr innewohnt, kann sich in Scherz auflösen; die Phantasie spielt oft heiter mit Sagengestalten. Dafür ein einziges Beispiel: das des schon seit der Antike bekannten Sagentyps, der von der Überlistung eines Jenseitigen – eines Fauns oder Fenken – erzählt. Vernaleken notiert (in papierener Sprache freilich, wo er nicht die Dialektfassung zitiert) aus dem Prätigau:

In Conters hütete ein wildes Männlein die Geißen. In das Dorf kam es nie, sondern nur bis zu einem Stall oberhalb des Dorfes, bis wohin man ihm die Geißen austrieb. Es nahm öfters Geschenke an und auch Kleidung, ohne deshalb sich zu entfernen. Die Schuhe trug es lange an den Händen, die Hosen an den Armen. Die Knaben von Conters hät-

ten es gerne gefangen, um allerlei von ihm zu erfahren, aber es war ihnen zu schnell und sie konnten es nicht bekommen. Da füllten sie zwei Brunnentröge, die bei jenem Stalle standen, den einen mit rotem Wein, den andern mit Branntwein. Als der wilde Geißler nun abends zum Stalle kam, war er durstig und wollte trinken. Die Knaben hatten sich im Stalle versteckt und sahen ihm zu. Den Wein rührte er nicht an und sagte: „Röti, Röti, du bschiß'st (betrügst) mi nit." Hingegen vom Branntwein, der die Farbe des Wassers hatte, trank er und da fiel er dann berauscht um und schlief ein. Nun kamen die Knaben aus ihrem Versteck hervor, banden ihn und brachten ihn gefangen ins Dorf. Sie drangen dann stets in ihn, er solle ihnen dieses oder jenes Geheimnis mitteilen. Da versprach er ihnen einen guten Rat zu geben, wenn sie ihn zuvor in Freiheit setzten. Sie taten es und er rief ihnen zu: „Bim hübschen Wetter nemmet die Tschöpen mit ni und bim leiden haid er d' Wahl." („Bei schönem Wetter nehmt die Jacken mit, bei schlechtem könnt ihr es halten wie ihr wollt.") Dann entfloh der Schalk und kam nicht wieder[22].

Hier spielt der Jenseitige den Schalk ebenso wie die Diesseitigen. Es ist eine Spielform, eine Randform der Sage. Wenn man die Fülle der Sagen überblickt, so herrscht ein anderes Bild vor: Der Mensch in Einsamkeit und Unsicherheit einem Ungeheuren gegenüber. Verstört und fasziniert zugleich, bald fassungslos, bald vom Willen erfüllt, die Begegnung zu bestehen, sich auseinanderzusetzen, handelnd und forschend, mit dem als wesentlich empfundenen Außerordentlichen. Im letzten bleibt der Mensch in dieser Auseinandersetzung unsicher und einsam, im einzelnen sucht und findet er Hilfe: in der Dorfgemeinschaft oder auch beim Fremden, beim Verbannten, beim Venediger. Der Pfarrer oder Kapuziner, der so oft zu Hilfe gerufen wird, ist, wie der outlaw, eine Zwischenform: Er gehört zur Gemeinde und gehört doch nicht zu ihr. Mit einem Teil seines Wesens hat auch er, als Träger des Sakralen, an jener ganz anderen Welt teil. Ja sogar diese andere Welt selber kann sich als hilfreich erweisen. Die Jenseitigen spenden Gaben, Ratschläge, Lehren, oder sie helfen bei der Arbeit. Der zerstörerische Dämon kann zugleich auch Fruchtbarkeitsdämon sein.

Die Sage entwirft ein Bild des Menschen und seiner Situation. Wenn das Märchen die Bahn des Menschen gleichsam aus der

---

[22] Theodor Vernaleken, Alpensagen, Wien 1858, S. 213 f. (leicht umstilisiert findet man die Geschichte auch bei C. Englert-Faye, Vo chlyne Lüte. Zwergensagen, Feen- und Fänggengeschichten aus der Schweiz, St. Gallen 1937, S. 71; Bern 1965, S. 64)

Fernsicht zeichnet, wenn es ihn eingebettet sieht in Zusammenhänge, die er selber nicht überschaut und nicht durchschaut, die ihn aber tragen[23], so gibt die Sage uns ein aus der Nähe gesehenes Bild. Sie zeigt den Menschen in Not und Angst, aber eben dadurch aufgerufen zu Tat und Opfer, zur Leistung oder zum Entsagen. Sie zeigt ihn in schwerem Ringen, die Tiefen und Abgründe seiner Seele werden offenbar; aber auch seine Kraft und sein Mut. Im letzten allein, ist er doch nicht ganz preisgegeben, eine Teil-Geborgenheit wenigstens ist möglich und ist da, er findet Halt in sich selber und in der Gemeinschaft. Die Sagenerzählung läßt ihn spüren, daß die diesseitige Realität nicht die einzige Wirklichkeit ist. Der Stoß, den er empfängt in der Begegnung mit einer anderen Welt, äußert sich in der Art, wie er erzählt. Er hat einen Fetzen, ein Bruchstück einer ganz anderen Wirklichkeit gesehen oder zu spüren bekommen; diese Begegnung läßt ihn sich selber als ein Bruchstück empfinden, sie reißt ihn auf, erschüttert seine profane Sicherheit; die Art seines Erzählens ist entsprechend fragmentarisch, bestimmt-unbestimmt. Diese Weise des Erzählens hält sich beim Übergang der Geschichte von Mund zu Mund, ja sie rettet sich schließlich ins Buch hinein. Von der Buchsage, die unsere Buben und Mädchen lesen, gehen auch heute noch bedeutende Wirkungen aus. Sie bringt ihnen nicht bloß das Gruseln bei, sie konfrontiert sie mit der Situation des Menschen überhaupt, des Menschen, der im Ungewissen steht und doch Kräfte in sich birgt, die ins Spiel zu kommen bestimmt sind, des Menschen, der ungeheuren Gewalten gegenübersteht, die ihn bedrohen, aber zugleich ihn aufrufen zur Bewährung, zur Verwirklichung seiner selbst, zu Erkenntnis und Leistung, zur mutigen Tat, zu Dienst und Opfer.

---

[23] s. dazu Max Lüthi, Das europäische Volksmärchen, Bern, 2. Aufl. 1960 (Dalp-Taschenbuch 351); derselbe, Es war einmal ... Vom Wesen des Volksmärchens, Göttingen, 2. Aufl. 1964 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 136/137)

TEUFELSMÄRCHEN UND TEUFELSSAGEN*

VON LUTZ RÖHRICH

Vor einigen Jahren ist für einen Teil der Gegenwartsliteratur das Schlagwort von einer ‚Wiederkehr des Teufels' gefallen. Tatsächlich sitzt in Thomas Manns ‚Dr. Faustus' der Teufel plötzlich in der Sofaecke, um mit dem Helden des Buches zu diskutieren. Im Nachspiel von Max Frischs Theaterstück ‚Biedermann und die Brandstifter' geht es um einen Streik, der in der Hölle entstanden ist: Die Teufel weigern sich nämlich, eine Hölle unter den heutigen Bedingungen weiterzuführen, da die ärgsten Mörder ja doch in den Himmel gelangen, sofern sie eine Uniform tragen. Der Teufel wird hier ironisch aufgefaßt, oder aber er wird in anderen Stücken überhaupt völlig vermenschlicht und psychologisiert. Man denke etwa an die Figur des ‚Doktors' in Hochhuths ‚Stellvertreter', der von den Häftlingen in Auschwitz als „schöner Teufel" bezeichnet wird, aber eben kein wirklicher Teufel, sondern nur ein abgrundböser Mensch ist. Ein mehrfach im Rundfunk gespieltes japanisches Hörspiel stellt schon im Titel die Frage: ‚Gibt es den Teufel oder gibt es ihn nicht?'. Die Bewohner der Hölle in J. P. Sartres Schauspiel ‚Geschlossene Gesellschaft' sind überrascht, daß es dort weder Bratrost noch Höllenfeuer und Schwefelgestank gibt. In ähnlicher Weise läßt schon Maxim Gorki eine seiner Romanfiguren sagen: „Der Teufel existiert nicht; er ist eine Erfindung unseres verderbten Verstandes. Die Menschen haben ihn erfunden, um ihre Niedertracht zu rechtfertigen und auch im Interesse Gottes, um ihm nicht Unrecht zu tun." In seinen ‚Petites Poèmes en Prose' prägte Baudelaire vielleicht die tiefsinnigste Sentenz, wenn er sagt: „Die feinste List des Teufels ist, daß er uns überzeugt, er existiere nicht". Eine gewisse Psychologisierung des Teufels findet sich auch in heutigen theologischen Diskussionen, wo man es vermeidet, *‚der Böse'* zu sagen und statt dessen lieber *‚das'* unpersönliche *‚Böse'* setzt, oder auch Begriffe wie ‚Anfechtung' oder ‚Selbstverderbnis'. Doch die theologische Literatur, die den Teufel zum Gegen-

* Die Form des Vortrags wurde belassen und auf Anmerkungen verzichtet. Die wichtigsten literarischen Hinweise sind im Anhang geschlossen abgedruckt.

stand hat, schwillt an; Tagungen beschäftigen sich mit ihm. Helmut Thielicke schrieb ein Buch über die ‚Wirklichkeit des Dämonischen'. Der Jesuitenpater Rodewyck reist mit einem Vortrag über die ‚Dämonie in unserer Zeit' durch die Lande. Dokumente aus dem norwegischen Kirchenstreit erschienen 1956 im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart unter dem Titel ‚Was ist es um die Hölle?'. So ist der Teufel ein durchaus modernes und höchst aktuelles Thema. Manche Psychologen sehen im Teufel die Konkretisierung und Projektion von Schuldkomplexen, und diese Anschauung würden wir bestätigt finden bei der Analyse von Filmen: In unseren Lichtspieltheatern laufen zur Zeit Filme wie ‚Der Teufel und die zehn Gebote', oder: ‚Nachts, wenn der Teufel kam', ‚Die Maske des Teufels', ‚Der Teufel im Fleisch', ‚der Teufel mit der weißen Weste' usw.. Es handelt sich dabei meist um Kriminalfilme oder Sexualfilme, jedenfalls in der Regel um keine Filme, in denen der Teufel etwa persönlich auftreten würde, sondern der Teufel oder das Teuflische — das sind eben Verbrecher, Zuhälter- und Dirnenwesen, sexuelle Perversionen usw. Parallel zu diesen Vorgängen wird in unserer Gegenwartssprache das Wort ‚Hölle' in undogmatischer Weise allgemein verfügbar. Man hat von der ‚Hölle von Stalingrad' gesprochen, von der ‚Hölle der Bombennächte'; eine Ehe kann ‚zur Hölle' werden — alles durchaus diesseitige Erfahrungen; und auch der Teufel kann sich bis zum sog. ‚Druckfehlerteufel' verharmlosen. In jedem Fall hat eine völlige Entmythologisierung des Teufels mit Hörnern, Schweif und Pferdefuß stattgefunden.

Eine solche psychologisierende Konzeption des Teufels hat nun mit den Vorstellungen der Volksüberlieferung nichts zu tun. Wie materiell der Teufel und seine Abwehr gedacht wird, zeigt etwa ein Tiroler Gebet, wo es heißt:

Heiliger Schutzengel mei,
Stoaß'n Taifi die Rippen ei,
Iatz und olle Stund
Schlog'n niedr, den Golgenhund!

Ebenso in der Volkserzählung; d. h. für die Sage, das Märchen, den Schwank und ebenso für das Volksschauspiel ist der Teufel eine völlig plastische und höchst konkrete Figur noch ebenso wie zur Zeit Martin Luthers, als man nach dem Teufel noch mit Tintenfässern werfen konnte. Unser Volkserzählungsteufel ist trotzdem nicht ganz untheologisch, aber er ist eben,

theologisch gesehen, vielleicht ein veralteter Teufel, ein aus mittelalterlicher Theologie noch stehen gebliebener und ins Volk abgesunkener Teufel. Fraglos ist der Teufel jedenfalls eine der häufigsten und wichtigsten Figuren in unseren Volksüberlieferungen. Er kommt in praktisch allen Gattungen der Volksüberlieferung vor, in Sage und Volksglaube, in Märchen, Legende und Schwank, im Volksschauspiel, in Sprichwort und Redensart sowie im Brauchtum. Im Erzählgut weisen die Teufelsgeschichten mit die breiteste Zyklenbildung auf.

Es würde zu weit führen, hier eine ganze religionskundliche Entwicklungsgeschichte des Teufels zu versuchen. Hervorzuheben wäre nur Folgendes: Die alte germanische Welt kennt noch keinen Teufel. Der Teufel ist erst christlich. Auch das Wort für den Teufel in den europäischen Sprachen stammt erst aus der Sprache des Neuen Testaments: mhd. tiufel, ahd. tiufal, ist direkt abgeleitet vom griechischen diabolos, und ebenso engl. devil, frz. diable, ital. diavolo usw. Erst ganz allmählich entwickelt sich die Teufelsfigur. Sie ist noch im Alten Testament anders als im Neuen. Das Alte Testament kennt z. B. nur *einen* Teufel namens Satan. Das Neue Testament dagegen spricht von einer Menge von Teufeln, die einem Obersten untergeordnet sind. Aber erst in den Schriften der Kirchenväter entstand nach und nach eine ausgedehnte, umfassende Teufelslehre. Nun bildete das Höllenreich nach den Vorstellungen der Theologie eine vielgliedrige Hierarchie mit zahlreichen Rangabstufungen, und die Stellung des Teufels wurde in immer stärkerem Maße dogmatisch festgelegt. In der mittelalterlichen Literatur bleibt die Gestalt des Teufels freilich noch ziemlich blaß: Weder die höfische Epik, noch der Minnesang zeigen eine persönliche Auseinandersetzung zwischen Mensch und Teufel. Das bleibt der eigentlichen ‚Teufelsperiode' unserer Geistesgeschichte vorbehalten. Die hohe Zeit des Teufelsglaubens ist erst das späte Mittelalter. Auch die äußerlichen Merkmale des Teufels, wie wir ihn etwa noch aus dem neuzeitlichen Maskenbrauch kennen, kommen erst jetzt auf: Der Teufel als ein Ausbund von Häßlichkeit, mit Hörnern und gebogener Nase, der hinkt und stinkt. Die noch heute übliche Darstellung des Teufels mit Hörnern, Schwanz und Klauen ist frühestens seit dem 12. Jh. aufgekommen und verbreitet worden. Der Pferdefuß fehlt auf mittelalterlichen bildlichen Darstellungen noch völlig; er ist erst seit dem 15. Jh. beliebt geworden. Vorher hat die Teufelsikonographie sich den Teufel mit Raubvogelfüßen gedacht. Erst das späte Mittelalter hat also die Teu-

felsfigur geschaffen, wie sie noch heute volkstümlich ist. Noch Luther ist als Verfechter eines realistischen Teufelsglaubens ganz Kind dieser Zeit. Im großen Katechismus führt er Geisteskrankheiten, Naturkatastrophen, Pest, Revolution und Selbstmord auf das persönliche Eingreifen des Teufels zurück. Noch im Jahre 1533 rettete Martin Luther — wir erfahren es aus seinen Tischreden — die Seele des Studenten Valerius Glöckner, der sich dem Teufel verschrieben hatte, durch Handauflegen und Gebet. Noch in der evangelischen Kirchenliederdichtung der Folgezeit tritt der Teufel ganz realistisch auf; man denke nur an Paul Gerhards Dichtung:

> ‚Will Satan mich verschlingen,
> so laß die Englein singen:
> Dies Kind soll unverletzet sein.'

Nur soweit wenigstens in ganz groben Zügen die theologische Entwicklungsgeschichte des Teufels.

Die 1. Frage, die wir nun stellen ist die: Ist der Teufel der christlichen Theologie, insbesondere der mittelalterlichen Theologie *identisch* mit dem Teufel der neuzeitlichen Volksüberlieferung? Wir können diese Frage ohne weiteres bejahen für zwei Gattungen der Volksdichtung: Für das geistliche Volksschauspiel, sowie für einen großen Teil der Volkssagen, soweit sie aus der didaktischen Exempelliteratur des Mittelalters hervorgegangen ist.

Im geistlichen Volksschauspiel, wie es sich besonders in den Alpenländern bis zum heutigen Tag lebendig erhalten hat, erscheint der Teufel ebenso wie im mittelalterlich-religiösen Drama zunächst dort, wo er auch nach biblischer Grundlage am Platze ist: Beim Abfall und Sturz der bösen Engel, bei der Verführung Evas im Paradeisspiel, bei der Versuchung Christi, bei der Höllenfahrt Christi im Osterspiel, bei der Wiederbevölkerung der Hölle, bei der Beförderung der törichten Jungfrauen zur Hölle und am jüngsten Gericht. Als Verführer des Judas kommt er ins Passionsspiel. Wo der Teufel zuerst ins geistliche Drama hereingekommen ist, läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Wahrscheinlich aber bei der Höllenfahrtsszene, wo er vor den Augen der jauchzenden Zuschauer von Christus besiegt und in Ketten gelegt wurde. Die Welt des Volksschauspiels ist jedenfalls durch und durch christlich geprägt.

Es gibt auch unter den Volkserzählungen vereinzelte legendenhafte oder sagenhafte Stücke, die praktisch nur die Umlokalisie-

rung des biblischen Geschehens in die heimatliche Landschaft der Volkserzähler bringen. So wird z. B. die Versuchung Christi durch den Satan auf verschiedene Plätze in Mittel- und Süddeutschland verlegt.

Erst auf christlichem Boden entstanden sein können ferner die Sagen, die von Teufelsbesessenheit und Teufelsaustreibung, von Bannung, Exorzismus und Beschwörung handeln. Wenn in den Sagen z. B. der Vater zu seiner Tochter im Zorn sagt: ‚Fahr dir der Teufel in den Bauch hinein', oder die Mutter flucht: ‚wer den Käse gegessen hat, dem soll der Teufel im Leibe sein', oder wenn der Nachbar grollt: ‚Ich wollte, der Dieb hätte so viele Teufel im Leibe, als er mir Birnen gegessen hat', dann dringt der Teufel in solch ein verwünschtes Menschenkind ein. Und der weitere Verlauf der Sage schildert dann meistens, wie es gelingt den Teufel aus dem Besessenen wieder auszutreiben. Doch dürfen nur ganz fromme und reine Geistliche den Exorzismus wagen; die anderen lacht der Teufel aus, oder er bringt sie so in die Enge, daß sie schleunigst das Feld räumen. Als ein Priester im Schwarzwald dem Teufel beim Austreiben erlaubte, in einen Grashalm zu gehen, triumphierte der Böse: ‚So, nun wohne ich in vierzehn Tagen wieder in einem Menschen!' ‚Wieso?' fragte der erstaunte Geistliche. Darauf erklärte der Teufel, eine Kuh werde das Gras abfressen und ein Mann werde die Milch der Kuh ungeseiht trinken, und so werde er durch die Milch in ihn eindringen. Richtig, so geschah es auch: In einer ganz anderen Gegend war ein Mann nach vierzehn Tagen besessen.

Noch häufiger sind die Sagen vom Wegbannen des Teufels aus Kirchen, Häusern usw. Die gebräuchlichsten Hilfsmittel dabei sind: das Gebet, die Bibel und fromme Sprüche oder christliche Lieder. Alle diese Sagen sind zweifellos erst christlich: Besessenheit und Exorzismus wurden bei den Germanen überhaupt erst durch das Christentum bekannt. Erzählungen wie von dem Einfahren der ausgetriebenen Teufel in einen Stier, der dann seine Ketten zerriß und sich in einen Sumpf stürzte, wo er ertrank, sind direkt der biblischen Erzählung von der Heilung des Besessenen durch Christus entnommen.

In einer großen Gruppe von Volkssagen sehen wir sodann die unmittelbaren Nachwirkungen christlich-mittelalterlicher Predigterzählungen. Dazu gehören fast alle die zahllosen Warnerzählungen, in denen der Teufel als *die* große Schreckfigur auftritt:

Du sollst nicht fluchen (Wie z. B.: ‚hol mich der Teufel!'), sonst holt dich der Teufel wirklich.

Du sollst keinen Meineid schwören, sonst holt dich der Teufel.

Du sollst den Feiertag heiligen, insbesondere sollst du am Sonntag nicht würfeln, nicht Kartenspielen, keine Kegel schieben, sonst holt dich der Teufel.

Du sollst das Zölibat des Priesters nicht antasten und insbesondere keine Pfaffenhure sein, sonst wirst du zum Leibroß des Teufels und mit feurigen Hufeisen beschlagen.

Du sollst nicht im Selbstmord enden, denn der Selbstmörder wird direkt dem Teufel auf den Schwanz gebunden.

Überall, wo sündig empfundenes Tun eine Rolle spielt, ist der Teufel zur Hand. Er versucht die Menschen zum Abfall von Gott, zur Sakramentsschändung, zur Kirchenentheiligung, zur Unehrlichkeit, zur Untreue, zur Fleischeslust, zum Selbstmord und zu anderen Sünden. In Tirol tritt er sogar als Liebhaber beim Fensterln auf.

Nur ein paar Beispiele, wie sie sich zu Hunderten in unseren Sagensammlungen finden:

Ein Mädchen schwört beim Abschied von ihrem Burschen, zwölf Teufel sollten sie holen, wenn sie je ihrem Burschen nicht treu bliebe. Tatsächlich heiratet sie aber einen anderen; jedoch am Hochzeitstage erscheinen zwölf Teufel und tragen sie direkt vom Altar weg in die Hölle.

Zu den Kartenspielern tritt der Teufel und bietet sich ihnen als vierter Mann zum Skat oder als Ratgeber an. Erst als einem der Spieler eine Karte zu Boden fällt und er sich dafür bückt, sieht er unter dem Tisch den Pferdefuß des Teufels. Das Kartenspiel heißt in der volkstümlichen Umgangssprache noch heute ‚des Teufels Gebetbuch'.

Wie der Teufel die Bösewichte holt, das erzählen in anschaulichen und als glaubwürdig bezeugten Erlebnis- und Tatsachenberichten die Exempel und die Sagen: Blutrünstig und grausam verfährt der Teufel mit den Opfern seiner Verführungskunst; er bringt sie um, indem er ihnen den Hals umdreht, das Genick bricht, den Kopf abreißt, sie an den Beinen packt und an der Wand zerschmettert, sie erwürgt, ertränkt, erdrosselt, sie mit seinem Pferdefuß zu Tode stößt usw. Es kann hier auf diese exemplarischen Sagen gar nicht alle eingegangen werden: sie gehören samt und sonders der christlich-mittelalterlichen, insbesondere der spätmittelalterlichen Schicht unserer Volkssagen an. Nur zwei Erzähltypen sollen als historisch datierbare Beispiele herausgegriffen werden:

1. Die Erzählung vom Teufel in der Kirche, der die Namen der

Schlafenden und Ruhestörer in der Kirche aufschreibt, bis ihm das Pergament, auf das er schreibt, zu klein wird. Natürlich hat man im Mittelalter auf Pergament, d. h. auf Kalbshäuten und Schafshäuten geschrieben, aber selbst die Haut des größeren Tieres reicht nicht dafür aus, was der Teufel alles an Sünden der Menschen notieren muß, um es beim jüngsten Gericht als Belastungsmaterial vorzuweisen. Es geht eben ‚auf keine Kuhhaut'. Unsere Redensart geht ja auf diesen Stoff zurück. Die Volkserzählung vom Teufel in der Kirche ist ursprünglich ein Predigtmärlein, dessen Verbreitung durch lateinische und deutsche Exempelsammlungen ausgebreitet worden ist. Als die älteste direkte Quelle läßt sich ein Exempel aus den ‚Sermones vulgares' des Jacques de Vitry nachweisen, der noch in der 1. Hälfte des 13. Jhs. gestorben ist, und dieses Exempel ist dann von der spätmittelalterlichen Exempelliteratur immer wieder aufgegriffen und so auf dem Weg über die Kanzel Volkserzählung geworden.

Zweites Beispiel: Die Warn-Erzählungen vor dem Tanzen. Sie treten in zwei charakteristischen Typen auf: ‚Der Teufel auf dem Tanzboden' und ‚der Teufel und die Maskentänzer'. Die Zahl der Geschichten vom Teufel, der auf dem Tanzplatz als begehrenswerter Fremder erscheint, ist unübersehbar. Dabei wendet sich der Teufel vornehmlich an Mädchen, die gern tanzen möchten, aber nicht können, weil ihnen der Liebste durchgegangen ist, oder an die Mauerblümchen, mit denen kein Bursche im ganzen Dorf tanzen mag; oder aber er kommt zu den ganz wilden Tänzerinnen, die sich nicht satt tanzen können und sagen: ‚Selbst wenn der Teufel mich zum Tanz aufforderte, ich schlüge es ihm nicht ab.' Er kommt tatsächlich und tanzt mit diesen Mädchen direkt in die Hölle. Erkennt man den Teufel auf dem Tanzboden, so muß die Kapelle die Tanzmusik sofort abbrechen und statt ihrer den Choral ‚Der lieben Sonnen Licht und Pracht hat nun den Lauf vollführet' intonieren, und wenn dann die Strophe kommt: ‚Ihr Höllengeister packet euch!', da wird der Teufel mit Sicherheit vertrieben. Solche Fälle sind aus pommerischen Sagen mehrfach beschrieben.

Altertümlicher noch als der Teufel auf dem Tanzboden ist der Teufel als überzähliger Maskentänzer; schon weil der Reigentanz der Masken viel älter ist als der Geschlechter-Paartanz. Die Sage berichtet, daß sich der Teufel als Unbekannter und Unkenntlicher unter eine Gruppe maskierter Tänzer mischt, so daß diese ihn für ihresgleichen halten müssen, und nur die plötzlich vermehrte Zahl und der plötzlich ekstatisch werdende Rhythmus

ihres Tanzes gibt ihnen die grauenvolle Gewißheit, wer der Überzählige sein muß.

Für alle diese Sagen finden wir die Vorstufen in erbaulichen und warnenden Predigtexempeln. Der Tanz hat ja in der frühen didaktischen Literatur eine überaus große Rolle gespielt. Es wimmelt im Schrifttum der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen, in den Bestimmungen der Kirchenversammlungen und in den Visitationsprotokollen nur so von Verboten und Warnungen vor dem Tanz. Und das reicht ja noch bis in die Neuzeit. Noch 1719 reichte in Rostock ein Studiosus theologiae, Justus Statius, eine Doktorarbeit ein mit dem Titel: ‚De saltatione Christiana. Ob einem Christen zu tantzen erlaubet sey'. Aber schon Johannes Chrysostomos, der im Jahre 403 gestorben ist, sagt: ‚Wo Tanz ist, da ist der Teufel'. Daß der Teufel gerne beim Tanz weilt, sagt auch Hugo von Trimberg in seinem Lehrgedicht ‚Der Renner'. Und dieses Motiv vom Mittanzen des Teufels wird nun in besonderen exemplarischen Erzählungen mythisch konkretisiert. So sind Abschreckungssagen und Beispielssagen entstanden, die die Aufgabe haben sollten, die aus heidnischer Zeit weiterlebenden Tanzveranstaltungen auszurotten. Ganz besonders gilt das vom heidnischen Kulttanz mit Dämonenmasken.

In seiner Schrift ‚De investigatione Antichristi' vom Jahre 1161 spricht Gerhoh von Reichersberg seine Überzeugung aus, daß niemand einen Teufel darstellen könne, ohne dieser Rolle innerlich verwandt zu sein. Noch Johann Christian Weise duldete keinen Teufel im religiösen Drama, weil er keinen Menschen dazu verurteilen wollte, eine teuflische Rolle zu spielen.

Fast ebenso gefährlich wie den Teufel darzustellen ist es, überhaupt schon den Namen des Teufels auszusprechen. Das ist nicht nur eine sprichwörtliche Volksglaubensregel, sondern das wirkt sich praktisch auch in unseren Volkserzählungen aus. Um den Teufel nicht bei seinem eigentlichen Namen nennen zu müssen, gibt man ihm euphemistische Namen, wie ‚Gottseibeiuns', der ‚Leibhaftige', Meister Urian' oder auch ‚Musch Urian', ‚der obere Herr', der ‚Henker', ‚der alte Griesgram', ‚de ole Jung', oder auch ‚de lütje Ole'. Diese Namen fehlen im südlichen Deutschland, weil in der süddeutschen Sage die Vorstellung vom Teufel als flottem Jägerburschen noch geläufiger ist. Dieser tritt dann häufig als ‚Junker Voland' auf; das ist nichts anderes als unser ahd. Wort ‚vâlant', ein germanisches Wort für den Unhold.

Zu unserer mittelalterlichen Sagenschicht gehört auch die Mehrzahl der Teufelsbündner-Sagen, über die nun noch ein be-

sonderes Wort zu sagen ist. Zum Verhältnis des mittelalterlichen Menschen zum Teufel gehört der Glaube, daß man den Teufel und seine Geister zwingen könne, aufgrund eines Vertrages dem Menschen zu dienen. In den sog. ‚Höllenzwängen' unserer Zauberliteratur lebt diese Vorstellung ja noch bis zum heutigen Tage weiter. Der Teufelspakt ist sozusagen ein negatives Gegenstück zum Gottesbund, wie wir ihn in der Taufe haben (wie auch z. B. der Hexensabbath mit dem Teufel und die Teufelsmesse ein Gegenstück zum Gottesdienst ist, und des Teufels Großmutter, die wir ja gerade auch aus der Volksüberlieferung kennen und die in den frühen Zeugnissen als ‚Mutter' des Teufels bezeichnet wird, das pervertierte, negative Gegenstück zur Gottesmutter ist).

Wenn wir ‚Teufelspakt' hören, denken wir an die Faustsage, aber Faust war keineswegs der erste Teufelsbündner dieser Art. Vor allem scheint mir eines wichtig: zeitlich *vor* den Teufelsbündner*sagen*, liegen die Teufelsbündner-Legenden. Seit dem 6. Jh. finden wir die Vorstellung, daß der Mensch mit dem Teufel ein freiwilliges Bündnis eingehen kann. Die erste Erzählung dieser Art ist die Legende vom abtrünnigen Priester Theophilus, der einen Pakt mit dem Teufel schließt, um das verlorene ehrenvolle Priesteramt wiederzugewinnen. Da Theophilus seine Tat bereut, wird er von der Jungfrau Maria errettet. (Die Theophiluslegende ist übrigens auch die erste Teufelspakterzählung, in der von einer *Blut*unterschrift die Rede ist.) Die Theophiluslegende lebt vor allem in literarischer Überlieferung, und die Stufen ihrer dichterischen Bearbeitungen reichen von Hrotsvitha von Gandersheim, über das spätmittelalterliche Passional bis ins Jesuitendrama des 17. Jh. Die Theophilus-Legende taucht praktisch in allen Sammlungen von *Marien*legenden auf, denn sie ist ein oft und gern angeführtes Beispiel der Sündenbegnadigung auf Fürbitte der Jungfrau Maria. Jesus weigert sich nämlich zunächst, das reuige Gebet des Theophilus zu erhören; da fällt ihm Maria zu Füßen und erinnert ihn an alles, was sie seinetwillen erduldet habe: die Flucht nach Ägypten, Armut und Not, Schmähung und Verfolgung, den Schmerz, als die Juden ihn ans Kreuz schlugen. Da erklärt sich Christus für überwunden und schenkt ihr den Sünder. Weil aber Christus bei seiner Höllenfahrt dem Teufel gelobt hatte, ihn nicht mehr in seinem Reich zu belästigen, fährt Maria selber hinab und zerreißt die Schuldverschreibung des Theophilus. Es kommt zum Prozeß vor dem höchsten Gottesgericht. Auch wenn das Recht unstreitig auf der Seite des Satans

zu liegen scheint: den Bitten, Vorstellungen und Tränen Mariens kann der göttliche Richter nicht widerstehen: *Gnade* geht ihm vor *Recht*.

Nach dem Schema der Theophiluslegende verläuft nun auch eine ganze Reihe anderer spätmittelalterlicher Teufelsbündner-Erzählungen. Sie alle sind — wohlgemerkt — nicht Teufelsbündner-sagen, sondern Marienlegenden. Sie dienen der Marienverherrlichung und zeigen die Rettung des Teufelsbündners durch das Eingreifen der heiligen Jungfrau:

In der Erzählung ‚Maria und die Sündenwage' streiten Teufel und Engel vor Gottes Gericht um die Seele eines sündigen Menschen. Zur Bekräftigung der höllischen Argumentation hängen sich einige Teufel an die negative Seite der Sündenwaage. Da greift Maria kurzentschlossen ein und drückt die Waagschale zugunsten des Sünders herunter.

In der Erzählung ‚Marien, Ritter und der Teufel' bietet der Teufel einem verarmten Ritter Reichtum und Ehre an. Der Ritter schwört Gott ab, doch nicht Maria, und durch ihre Fürbitte wird er nachher vom Teufel errettet. Eine ähnliche Situation ergibt sich in der Erzählung ‚Maria und die Hausfrau': Der Teufel macht einen heruntergekommenen Ritter wieder reich. Dafür soll dieser aber zu festgesetzter Zeit seine Frau dem Teufel überbringen. Als es soweit ist, verwandelt sich Maria in die Frau des Ritters, und als der Teufel sie abholen will, hat er das Nachsehen.

Werden alle diese Teufelspaktierer der Marienlegende letztlich gerettet, so vollzieht sich doch im Laufe des späten Mittelalters auch ein Umschwung von der *Legende* vom geretteten Teufelsbündner zur *Sage* vom verdammten Teufelsbündner. Einen Erfolg erringt der Teufel schon in der Erzählung vom ‚Teufelspapst'. Hier verhilft er einem ehrgeizigen Kleriker zum Stuhle Petri unter der Bedingung, daß seine Seele der Hölle verfalle, sobald er zu Jerusalem als Papst die Messe singe. Der Geistliche sagt sich: ‚wie soll ich als Papst jemals nach Jerusalem kommen'. (Das gibt es ja erst seit 1964!) Mit ‚Jerusalem' aber war ein kleines Kirchlein zu Rom gemeint; und als der Papst von Teufels Gnaden eines Tages dort ahnungslos eine Messe zelebriert, kommt es mit ihm zu einem schlimmen Ende.

Im Laufe des späten Mittelalters ändert sich auch die *Motivierung* des Teufelspaktes. In der Geschichte des Teufelspaktes geht es zunächst um Macht und Gold, um weltlichen Gelderwerb. Primär sind es immer Hochmut und Machtstreben, und noch nicht faustischer Wissensdrang, der die Menschen in die Arme des

Teufels treibt. Im Faustbuch und in der Faustsage schiebt sich aber nun dafür das Motiv der wissenschaftlichen Erkenntnis in den Vordergrund: Teufelspakt für Wissen. Das Motiv des Gelehrten, der sich an die Grenze menschlicher Erkenntnis angelangt sieht und aus Begierde nach weiterem Wissen sich dem Teufel verschreibt, entstammt also nicht den frühen Legenden. Es hängt vielmehr mit der allgemeinen Situation des Gelehrtenstandes der Zeit dieses Umbruchs vom Spätmittelalter zur Renaissance zusammen sowie mit der Veränderung des scholastischen Weltbildes. Mit dem Einbruch des Humanismus beginnt sich die Wissenschaft von der Theologie zu emanzipieren: wer sich aus der Einheit des scholastischen Erkenntnisdogmas löste, war der Ketzerei und des Teufelspaktes verdächtig. Man denke an Giordano Bruno, an Kopernikus, an Galilei und die ganzen Anfänge der Naturwissenschaft. Alle weltliche Forschung stand zunächst unter diesem Vorzeichen des schlechten Gewissens. Der Teufelspakt des Gelehrten ist sozusagen nur die Konkretisierung dieses schlechten Gewissens oder sein Symbol. Faust ist damit eine Schlüsselfigur des Humanismus. In ihr ist die ganze Gewissensnot der sich von der Theologie emanzipierenden Wissenschaft verkörpert. Zugleich wird der Teufelsbund unwiderrufbar; er führt den Teufelsbündner zwangsläufig, unausweichlich und gnadenlos in die Hölle. Während früher der Sünder durch die Gnade Gottes oder auf Fürbitte der Jungfrau Maria dem höllischen Bereich zu entreißen war, wenn er nur bereute, ist der Teufelsbündner Faust unrettbar verloren.

Das genau ist der Status, den die Volkssage vom Teufelsbündner festgehalten hat. Sie überträgt das Schema nun auf eine Fülle regionaler Figuren, die man gar nicht alle aufzählen kann. Um die Seele eines Menschen in seine Gewalt zu bekommen, legt sich der Teufel selbst die schwersten Lasten auf und plagt sich viele Jahre lang ab. Der Zweck der Teufelsabkommen wird aber in der Volkssage wieder ganz von der geistigen auf die materielle Seite verschoben: In den weitaus meisten Fällen bedingen sich die Teufelsbündner Geld aus, viel Geld, das aller Not ein Ende macht. Gewöhnlich weiß der Teufel von der bedrängten Lage der Menschen im Voraus; er kommt zu ihnen, erkundigt sich scheinbar teilnehmend nach der Ursache ihrer Sorgen und bietet sich dann als Helfer an. Den Kontrakt hat er immer schon fertig vorbereitet in der Tasche, und es genügt ein Tröpflein Blut, um ihn zu unterzeichnen. Ist jemand des Schreibens nicht kundig, so führt der Teufel dem Betreffenden die Hand oder unterschreibt

selbst für ihn. Ebenso wie das Faustbuch, so vermeidet es freilich auch die Sage, den Wortlaut der Verträge anzugeben.

Es ist volkspsychologisch nicht uninteressant, wie es immer wieder zu diesem Teufelsbündnerglauben kommt. Es erscheint den Leuten offenbar auffallend, wenn jemand plötzlich zu Reichtum, Ehre und Macht gelangt. Man glaubt, daß es ‚nicht ganz natürlich zugehen' konnte, und die nächstliegende Erklärung ist immer gleich die, daß der Betreffende sich wohl ‚dem Teufel verschrieben' haben müsse. Neben der erregten Phantasie einer neidischen Umwelt stehen sicherlich auch obrigkeitliche, kirchliche Bemühungen, um die Menschen vor Aberglauben, Magie und Zauberei zu warnen.

Es gibt in der deutschen Volkssage zwei klassische Teufelsbündner: Die Hexe und den Freimaurer. Vom Teufelsbund der Hexe soll hier nicht ausführlich gesprochen werden. Der Teufelsbund der Hexe beruht vor allem auf den Vorstellungen der Hexenprozesse des 13. bis 18. Jhs., besonders auf den Ausführungen des sog. ‚Hexenhammers' von Sprenger und Institoris. Der ‚Malleus maleficarum' wurde 1487 bis 1520 dreizehnmal, später noch 16 Mal gedruckt und hatte auf dem Gebiet des Zauber- und Hexenwahns autoritative Geltung.

Die jüngste Schicht innerhalb der Teufelspaktsagen bilden die Freimaurersagen. Der Freimaurer als Teufelsbündner kann nicht älter sein als die Freimaurer selbst, d. h. diese Sagenschicht geht nicht über das 18. Jh. zurück (1717 wurde die erste Freimaurerloge in London gegründet). Dennoch übernehmen die relativ jungen Freimaurersagen vieles vom Motivbestand der älteren Teufelsbündnersage, insbesondere der Hexensagen: Wie man es vorher von den Hexen erzählt hat, so werden jetzt bestimmte Motive des Santanskultes, des Hostienfrevels, der schwarzen Messe aus den Hexensagen in die Freimaurersage übertragen. Die Geheimhaltung des Freimaurer-Rituals führte zu der Volksvorstellung, daß der Teufel bei der Aufnahme des Freimaurers zugegen sei und von da an als ständiger Begleiter des Freimaurers fungiere. Auch manches Motiv der alten Schwarzkünstlersagen findet sich in verjüngter Gestalt unter den Freimaurersagen wieder. Schwarzkünstlern und Freimaurern dient der Teufel nur eine bestimmte Zeit, und am Ende holt sie der Teufel. Daß der Teufel die Menschen zum Selbstmord verleitet, ist schon ein Motiv der spätmittelalterlichen Volkssage. Seit dem 18. Jh nimmt der Freimaurer als Teufelsbündner vorzugsweise ein Ende durch Selbstmord, und umgekehrt schloß natürlich die Volksphantasie, mußte

wohl jeder Selbstmörder insgeheim ein Freimaurer gewesen sein, den der Teufel geholt hatte.

Das sind die Volks*sagen*. Daneben finden wir in den Volkserzählungen nun aber auch noch ganz andere Teufelsabkommen. Das zentrale Motiv des Teufelspaktes gehört nämlich nicht nur der Sage, sondern auch dem *Märchen* und noch dem *Schwank* an. In der Sage führt der Pakt mit dem Satan zum schlimmen Ende des Teufelsbündners, nachdem ihm der Teufel bis zum vereinbarten Termin gedient hat. Im Märchen aber ist der Teufel oft gar nicht fähig, die ihm gestellten Aufgaben überhaupt zu meistern, so daß er um seinen erhofften Lohn kommt; oder aber er wird sonst auf irgend eine listige Weise um seinen Lohn geprellt. Der Teufelspaktierer des Schwankmärchens ist nicht der Gottesleugner der Sage, sondern der heiter-listige Held, der selbst mit dem Teufel fertig wird. Es gibt im europäischen Erzählgut zwei große Gruppen solcher positiv endender Teufelsabkommen. Das sind
1. die listige Errettung der dem Teufel verschriebenen Seele (Aa-Th. 1170—1199), und
2. die schwankhaften Teufelswetten (Aa.-Th. 1060—1114).

1. Der um die Seele geprellte Teufel. Manchmal kann ein Teufelsbündner seine verpfändete Seele retten, wenn er es fertig bringt, dem Teufel eine Aufgabe zu stellen, die dieser nicht lösen kann, z. B. krause Haare gerade zu klopfen, einen Wind einzufangen und einen Knoten dreinzubinden; zu raten, was süßer sei als Honig, oder wie der Vogel im Baum heißt. Der Vogel ist dann aber ein so seltenes Geschöpf, wie es der Böse noch nie gesehen hatte, wie z. B. die mit Syrup bestrichene und anschließend in Bettfedern gewälzte Frau des Teufelsbündners. Oder die Aufgabe heißt: der Teufel solle fünfzehn Minuten in Weihwasser baden. Nun ist es dem Teufel zwar nur ein Kleines, einen großen Haufen Steine auseinanderzublasen oder vor einem schnell dahin galoppierenden Reiter die Straße zu pflastern, aber wenn man ihm aufgibt, einen Knoten in den Wind zu binden, krause Frauenhaare oder Barthaare geradezuklopfen, ein Frauenhaar aufrecht hinzustellen, Hirsekörner mit Heugabeln aufzugabeln, eine Treppe in den Himmel zu bauen, aus einem Sandhaufen Stränge zu flechten, schwarze Wolle weiß zu waschen oder gar fünfzehn Minuten ohne aufzuschreien und ohne eine Miene zu verziehen in Weihwasser zu baden — dem ist er nicht gewachsen, und so muß er, ohne seine Beute, geprellt abziehen.

Andere Teufelsbündner vereinbaren, sie würden mitkommen, wenn eine Kerze ausgebrannt ist. Dann aber blasen sie das Licht

aus oder essen es gar auf, und der Teufel muß mit langer Nase abziehen. In wieder anderen Fällen wird der Teufel nur mit dem Schatten eines Menschen bezahlt, der Mensch selbst vermag ihm zu entkommen. Weitere Leute schreiben statt ihres eigenen Namens unter den bereits ausgefertigten Teufelspakt das Vaterunser oder sonst fromme Worte, was für den Teufel natürlich eine unendliche körperliche Qual bedeutet. Der Teufel ist also keineswegs allwissend, darum wird er so leicht betrogen und übers Ohr gehauen.

2. Geht es in all diesen Geschichten um die listige Anullierung eines Teufelspaktes, so sind die Teufelswetten von allgemeinerer Motivierung. Die bekannteste Teufelswette ist die, in der der Teufel veranlaßt wird, einen bodenlosen Sack mit Geld aufzufüllen. Wir finden diese Teufelswette etwa im Grimmschen Märchen Nr. 195 (‚Der Grabhügel'). Auch Hans Sachs hat den Teufel mit dem bodenlosen Sack in einem Spruchgedicht behandelt. Oder: wir kennen eine Teufelswette aus dem Grimmschen Märchen Nr. 189 und seinen unzähligen Varianten: ‚Der Bauer und der Teufel'. Es geht dabei um ein durchaus agrarisches Anliegen: um den Ernteertrag. Bauer und Teufel wollen sich die Ernte teilen. Der Bauer soll das erhalten, was *über* der Erde wächst, der Teufel das, was *unter* der Erde wächst. Da pflanzt der Bauer Getreide und der Teufel hat das Nachsehen. Der Teufel ist darüber natürlich sehr böse, und im kommenden Jahr sollen darum die Rollen vertauscht werden. Nun will der Teufel das haben, was *über* der Erde wächst und der Bauer soll sich mit dem bescheiden, was *im* Boden wächst. Da pflanzt der Bauer Rüben oder Kartoffeln und der Teufel ist wieder der Dumme.

Oder es geht ums Rauchen: Der Teufel benutzt eine Flinte in der Annahme, sie sei eine Pfeife zum Rauchen. Die Ladung geht dem dummen Teufel in den Rachen. Erschreckt schreit er auf: ‚Donnerwetter, war das ein starker Tabak!'

Am schlimmsten geht es dem Teufel bei den Schmieden: Sie gehen mit Gewalt gegen ihn vor, schrauben ihn in den Schraubstock, oder stecken ihn in einen Sack, legen ihn auf einen Amboß und hämmern gewaltig auf ihn ein; sie schleifen ihm das Hinterteil ab, bannen ihn auf einen Baum oder in ein Faß, bis er seinen Vertrag aufgibt, oder sie brennen ihn mit glühendem Eisen oder schneiden ihm sogar seinen Schwanz ab. Hier sind wir nun ganz im Bereich des Schwankes und des Schwankmärchens.

Vielfach sind Schwänke nur Schwundstufen einst ernst genom-

mener Erzählungen. Und so hat sich auch das Verhältnis von Teufel und Hexe — einst Inbegriff des Verbrechens inquisitorischer Hexenverfolgung — schwankhaft aufgelöst und verharmlost. Da wird eben dann gezeigt, daß sich der Teufel mit den Hexen gar nicht messen kann, weil sie nicht nur viel schlauer, sondern auch viel ärger sind als er. Die alte Teufelsbündnerin ist ihrem ursprünglichen Meister nun über den Kopf gewachsen.

Im 15. und 16. Jh. wird der Teufel zu einer außerordentlich beliebten Schwankfigur, und es gibt schlechthin keine menschliche und allzumenschliche Situation, in die die Erzähler der Zeit den Teufel nicht hineingestellt hätten. So hat der Teufel unter anderem auch ein Verlangen nach der Ehe, von der er gehört hat, daß sie bei den Menschen Freude und Zufriedenheit auslöse. Er sucht eine ihm ganz ebenbürtige und möglichst ähnliche Frau. Und so findet er denn schließlich auch ein altes Weib, das seinem Ehegatten aber nun wirklich das Leben zur Hölle macht, so daß er es nicht bei ihr auszuhalten vermag. Der Teufel ist hier durchaus kein Höllenfürst mehr. Eine junge Frau wäre ihm zu geil, sagt er selbst. Er ist also zu solchen geschlechtlichen Orgien, von denen der Malleus maleficarum erzählt, gar nicht mehr fähig.

Dieser Schwank des 15. und 16. Jhs. steht in enger thematischer Verwandtschaft zum Volksschauspiel derselben Zeit. Namentlich das Fastnachtsspiel in seiner derben Manier macht aus dem ehemaligen Höllenfürsten einen wahren Popanz. Die Komik der Teufelsszenen wurde frühzeitig empfunden und entsprechend ausgebaut. Mit Recht rühmt sich der Teufel in einem Drama des 16. Jhs., daß der Schauplatz halb leer bliebe, wenn *er* nicht mitspielte. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zum Kasperletheater unserer heutigen Jugend, wo der Teufel zwar ein böser Gegenspieler, aber zum Schluß doch immer der Betrogene und vor allem der Geprügelte ist, und er unterliegt eben nicht nur gegenüber dem Kasperl, sondern auch gegenüber den Hexen und auch gegenüber seiner eigenen Großmutter ist er stets der Prügelknabe.

Das Bild des Teufels als Verkörperung alles Bösen ist festgelegt, z. B. auch in dem Erzähltyp ‚Der Herrgott und der Teufel', der eigentlich eine volkstümliche Fassung des Theodize-Gedankens ist: Der Teufel ist unzufrieden mit seinem schlechten Ruf; er möchte ihn überwinden; er beklagt sich: ‚Überall, wo ich hinkomme, schimpfen sie auf mich!', und der Teufel bringt diese Klage natürlich auch beim Herrgott vor. Beide gehen nun zusammen über Land. Da begegnet ihnen ein Mann, der

höflich die Mütze zieht. Der liebe Gott erwidert freundlich den Gruß, aber der Teufel behält beide Hände in der Tasche und streckt die Zunge heraus. Der liebe Gott macht ihm deswegen Vorwürfe, aber der Teufel sagt: ‚Der Gruß gilt ja doch nicht mir!' Der Herrgott erwidert, der Teufel solle eben auch einmal ein gutes Werk tun, dann würden die Leute ihn schon auch grüßen. Das nütze alles nichts, meint der Teufel, denn die Leute glaubten, daß alles Gute vom lieben Gott, alles Böse dagegen vom Teufel komme. Da sieht der Teufel eine Kuh am Bach grasen und fordert den lieben Gott auf, die Kuh in den Bach zu stoßen. Der liebe Gott tut es. Wie der Bauer, dem die Kuh gehört, das sieht, ruft er zornig aus: ‚Wat vör'n verdammten Düwel hett mi de Koh dar herin stött!'
‚Siehst du jetzt ein', sagt der Teufel zum Herrgott, ‚daß ich recht habe?' Als der Bauer ins Dorf zurückgeht, um Leute zu Hilfe zu holen, zieht der Teufel mittlerweile die Kuh aus dem Wasser wieder heraus. Und als der Bauer zurückkommt, ruft er erfreut: ‚Gott sei Dank, dat dat Beest weder fasten Grund ünner de Fööt hett!' Da erkannte der liebe Gott, daß der Teufel Recht gehabt hatte.

Manche Erzählungen dieses Typs nehmen am Schluß eine ätiologische Wendung, wenn sie erklären: ‚Op de Art is de Undank in de Welt kamen!', oder: ‚So geit dat op die snaaksche Welt her!' (fast alle seither bekannt gewordenen Belege fallen nach Niederdeutschland).

Der Teufel ist zwar auch in dieser Erzählung der Dumme, aber als unschuldiger Verlierer gewinnt er sogar die Sympathie des Zuhörers.

Wir stellen nun die wichtige Frage: Hat dieser schwankhafte, dieser geprellte und geprügelte dumme Teufel des Schwankmärchens, des Schwankes und des Fastnachtspiels auch noch etwas mit dem listigen und gefürchteten Verführerteufel der Bibel und der mittelalterlichen Theologie zu tun? Oder ist das herkunftsmäßig und kulturhistorisch eine ganz andere Figur? Die Antwort auf diese Frage ist kompliziert; sie heißt: ja, und nein zugleich!

Schon das Alte Testament kennt die Teufelswette. Aber es ist noch nicht die Wette zwischen einem Menschen und dem Teufel, sondern im Alten Testament wettet der Satan mit Gott selbst. Es ist die berühmte Stelle im Buche Hiob, die dann auch für Goethes Faust vorbildhaft wurde: Der Satan bekommt von Gott das Recht, Hiob auf die Probe zu stellen, aber Satan verliert die

Wette, denn Hiob versündigt sich nicht. Auch dem Neuen Testament ist die Idee vom betrogenen Teufel nicht ganz fremd. Schon der Versuchungsgeschichte Jesu war zu entnehmen, daß man u. U. mit dem Teufel einen Vertrag schließen konnte. Trotz all seiner List und Schlauheit wird der Böse doch dauernd von Christus und den Frommen überboten. Was immer der Teufel tut, wie immer er sich müht, ob er List und Schlauheit oder grobe Gewalt anwendet, er ist nach biblischer und kirchlicher Auffassung letzten Endes doch der Überwundene und Geprellte. Sein Bemühen, Gottes Heilsplan zu hintertreiben, muß ergebnislos bleiben. Das Tun des Teufels ist darum, wo es sich gegen Gott wendet, ungefährlich und der Aufwand der Teufelskräfte, der zu nichts führt, wirkt darum komisch. Als Verfechter des Bösen macht sich der Teufel in einer Welt des Heils und der Gnade lächerlich. Auch die Anschauung, daß die Lasterhaften, deren Prototyp der Teufel ist, dumm, die Gottesfürchtigen aber klug seien, hat ebenfalls mit dazu beigetragen, das Prellungsmotiv auf den Menschen zu erweitern. Der Teufel wird hier also mit seiner ureigenen Waffe geschlagen, mit der List. Bereits die Kirchenväter hatten die Erlösungstat Christi als Prellung des Teufels hingestellt. Die Vorstellung, daß Christus durch ‚frommen Betrug', durch eine ‚pia fraus' den Teufel überlistete, indem er durch Menschwerdung und Kreuzestod die Christenheit erlöste, findet sich schon bei Gregor von Nyssa, bei Ambrosius und Leo dem Großen, und das reicht noch hinein bis in Luthers Predigten. Das alles sind zugleich Züge, die auch in der Literatur ihren Niederschlag gefunden haben. Schon in Dantes Göttlicher Komödie sind die bösen Engel z. T. mit komödienhaften Zügen ausgestattet, wie sie das Mittelalter liebte, vielleicht im freudigen Bewußtsein und Glauben, daß der Teufel im Grunde nach Christi Erlösung niemandem mehr etwas anzuhaben vermöge, vielleicht in burlesker Ausgestaltung der frühchristlichen Erlösungstheorie, nach der der Teufel durch Gott ‚betrogen' worden sei, als er ihm seinen Sohn in den Tod auslieferte, der dann auferstand. Bei Dannte prellt ein verdammter Sünder am Pechgraben ein paar Teufel, so daß sie kopfüber selbst in das siedende Pech stürzen. Die körperliche Mißhandlung, die uns über Märchen, Sage und Puppentheater nichts Ungewöhnliches mehr ist, ist bereits in der spätmittelalterlichen geistigen Dichtung vorgeprägt. Noch kläglicher wird das Bild, wenn es gerade Frauen sind, deren Tätlichkeiten der Teufel unterliegt. Dieses Bild des Teufels ist schon in den mittelalterlichen Teufelslegenden vor-

geprägt, zuerst in der Legende von der Heiligen Juliane: Die heilige Juliane prügelt den Teufel auch im Künzelsauer Fronleichnamsspiel. Die Volksdichtung hat sich dann des dummen, geprellten Teufels in noch viel stärkerem Maße bemächtigt als die Dichtung. Das Prinzip des Bösen soll in seiner Ohnmacht gezeigt werden. Das entspricht durchaus einem echt-volkstümlichen Bedürfnis. Man will sehen, daß das Böse als Widerpart Gottes keine Macht über den Menschen gewinnen kann. So verliert der Teufel immer mehr das Bedrohliche, und diese neue Funktion läßt den älteren Verführer- und Peinigerteufel fast ganz zurücktreten. Ausdrücke wie ‚Armer Teufel' oder ‚Dummer Teufel' zeigen, wie tief diese Dinge in unser Sprachbewußtsein eingedrungen sind, weil wir sie auch in ganz profaner Weise benützen.

Das ist aber nur die *eine* Seite der geistesgeschichtlichen Hintergründe unseres geprellten Teufels! Neben der Verlierer-Rolle, die der Teufel als Widerpart Gottes in aller christlichen Tradition zwangsläufig spielen muß, gibt es auch noch andere, vor- und außerchristliche Hintergründe für den geprellten Teufel: Der geprellte Teufel hat nämlich in nicht wenigen Volksüberlieferungen die ältere Rolle insbesondere des geprellten *Riesen*, aber auch anderer älterer vorchristlicher Dämonen übernommen. Mit dieser christlichen Diabolisierung der ehemals heidnischen Götter- und Dämonenwelt müsesn wir uns nun noch etwas eingehender befassen.

Am deutlichsten tritt die Diabolisierung der alten Riesensage zu Tage in den Sagen vom Teufel als Baumeister. Als Baumeister macht der Teufel die meisten Verträge, in der Hoffnung eine Seele zu gewinnen. Insbesondere finden wir den Teufel als Baumeister mittelalterlicher Dome. Es klingt ja zunächst etwas befremdlich und widernatürlich, daß gerade der Teufel Kirchen bauen soll, und die Volkssagen suchen das darum auf verschiedene Weise zu erklären, z. B. dadurch, daß der Teufel dabei glaubt, es handle sich bei dem begonnenen Bau um ein großes Wirtshaus, um ein Schloß oder um ein Freudenhaus. Und erst wenn der Arbeitgeber dann ein Kreuz auf den Turm setzt, wird dem betrogenen Teufel der wahre Zusammenhang klar. Die äußere Situation der Teufels-Baumeistersagen ist immer die gleiche: Man baut eine große Kirche, aber sie will und will nicht fertig werden: Die statischen Berechnungen stimmen nicht, das Geld geht aus, der Bau wird zu teuer usw. Und da erscheint ein vornehm gekleideter Herr, der den betrübten Bürgern und Bau-

herrn anbietet, den Kirchenbau innerhalb einer bestimmten Frist fertigzustellen, wenn ihm das erste Lebewesen gehören würde, das die Kirche betritt. Nun wissen die Leute wohl, daß sie sich mit dem Teufel eingelassen haben. Dennoch greift man das Angebot des Teufels auf. Der Teufel schleppt nun ungeheure Massen von Baumaterialien herbei und siehe da: zum verabredeten Termin ist die Kirche fertig. Aber statt eines Menschen schickt man zuerst einen Hund oder einen Ziegenbock hinein, und so ist der Teufel um eine menschliche Seele betrogen. Voller Wut nimmt der Teufel einen großen Baustein und wirft ihn auf den vollendeten Dom, und an dieser Stelle kann der Dom niemals fertig werden.

Daß sich diese Sage bei uns mit so vielen der großen mittelalterlichen Dome verbunden hat, ist gar kein Zufall, denn sie sind ja tatsächlich vielfach Fragment geblieben (wie z. B. das Straßburger Münster) oder erst Jahrhunderte später, z. T. erst im 19. Jh. vollendet worden (wie z. B. der Kölner Dom oder das Ulmer Münster). Hinzu kommt das Gefühl der Nachgeborenen, etwas so Großes wie eine mittelalterliche Kathedrale könne wohl eigentlich gar nicht von Menschenhand errichtet worden sein.

Auch beim Bau großer Brücken hat der Teufel mitgeholfen. Ihm verdanken z. B. eine Dresdener Brücke über die Elbe oder die Regensburger Donaubrücke und viele andere große Brücken ihre Entstehung. Alles Menschenwerk versagt, um die Brücke zu vollenden. In dieser Notlage wenden sich die Baumeister an den Teufel und schließen mit ihm einen Vertrag: Das erste Lebewesen, das über den Steg geht, ist dem Bösen verfallen. Der Teufel denkt natürlich an eine Menschenseele, aber der pfiffige Baumeister führt einen Hund, eine Ziege oder ein anderes Tier hinüber. Der Vertrag ist erfüllt; die Brücke steht, aber der Teufel ist geprellt. Die bekannteste Sage dieser Art ist die vom Bau der Sachsenhäuser Brücke in Frankfurt am Main. Die Sage ist in der Grimmschen Sagensammlung abgedruckt, und auch da heißt es am Schluß: Als sich der Teufel betrogen sah, da nahm er einen großen Stein und warf damit in die Brücke ein Loch, das man bis zum heutigen Tag nicht schließen kann.

Wie bei den großen Domen, so hat das Nicht-fertig-werden der Sachsenhäuser Brücke durchaus seinen realen Hintergrund: Man hat tatsächlich im Mittelalter vielfach Brücken nicht ganz durchgezogen, sondern in der Mitte noch einen Spalt gelassen, den man mit Brettern nur notdürftig abdeckte. Das geschah aber primär aus Verteidigungsgründen. Man konnte das Brett wieder

wegziehen; dann hatte man eine gute Wassergraben-Verteidigung.

Obwohl es der Teufel auf eine Menschenseele abgesehen hat und obwohl er hier also durchaus spezifisch teuflisch reagiert, sind diese Baumeistersagen doch primär und ursprünglich Sagen von betrogenen Riesen. Sie haben ihr deutliches Vorbild in dem Bericht von dem Bau der Götterburg Asgard durch die Riesen, wie ihn uns die Prosa-Edda Snorri Sturlusons mit aller Anschaulichkeit gibt: Ein Riese ist es dort, der sich erbietet, die Götterburg Asgard zu bauen, und als Gegenleistung bedingt er sich die Göttin Freya aus, dazu Sonne und Mond. Nur sein Roß Swadilfari hilft dem Riesen. Die Burg ist fast fertig und die Götter sind ratlos, wie sie es verhindern sollen, Freya nach Riesenheim zu verheiraten und auf Sonne und Mond am Himmel zu verzichten. Da verwandelt sich Loki in eine Stute und er verführt nun den Hengst des Riesen, so daß der Riese zwei Tage lang hinter seinem Pferd drein laufen muß, und somit seine Arbeit nicht mehr termingerecht fertig bekommt. Diese mythische Überlieferung der Snorra-Edda steht in nächster Nähe zu unseren Sagen, in denen der Teufel als Baumeister oder Bauhelfer vorkommt. Und nach diesem älteren Beleg ist es deutlich, daß der Teufel erst nachträglich in diesen Erzähltypus eingedrungen sein kann, und daß die Riesen die ursprünglichen Bauhelfer gewesen sind, deren Lohn nicht in einer Seele im christlichen Sinne bestehen sollte, sondern in einer Göttin, um deren Ehe sich Riesen und Zwerge ja immer wieder beworben haben. Im skandinavischen Norden hat sich noch bis heute der ältere Typus der Sage mit dem Riesen als Baumeister und mit der Hilfe des Riesenpferdes erhalten, während im deutschen Sagengut fast immer der Teufel an die Stelle des Riesen getreten ist.

Auch in vielen anderen Überlieferungen ist der Teufel der Nachfolger der Riesen geworden. Man könnte das noch an zahlreichen anderen Erzählungstypen aufzeigen. Riesensagen und Teufelssagen sind weitgehend motivgleich, ihre Hauptfiguren sind auswechselbar. Wenn z. B. die mecklenburgische Sage erzählt, daß der Teufel sich mit einer Schürze umgürtet und gewaltige Erdmassen darin holt, um die Elbe abzudämmen, so erkennen wir darin die Gestalt des Riesenmädchens wieder. Wir finden diese Gleichheit von Teufels- und Riesensagen, wie Valerie Höttges aufgezeigt hat, vor allem in zahlreichen Erklärungs- und Verhältnissagen: Ein Felsblock etwa wird erklärt als ein Stein, den der Teufel aus dem Schuh verloren hat usw. Das alles sind

Züge, die der Teufel erst vom Riesen übernommen hat. Die Riesen sind seit langem für den lebendigen Volksglauben abgestorben. Aber die Diabolisierung der Riesen hat die Motive der Riesensage erhalten. Auch die Dummheit des Teufels hat in der Dummheit des Riesen ihre unmittelbare Parallele. Vom Riesen ist es ja altbekannt, und schon die Riesensagen des germanischen Altertums wissen davon zu erzählen, daß sich die Intelligenz der Riesen umgekehrt proportional zu ihrer Körpergröße verhält. Die Dummheit und das Geprelltwerden hat der Teufel natürlich nicht erst vom Riesen übernommen. Aber Riese und Teufel sind von Anfang an wesensverwandte Figuren, und darum sind sie auch in den Erzählungen auswechselbar.

Ein zweites Beispiel, worin der Teufel an die Stelle des älteren Riesen getreten ist, ist die Erzählung von *Donner und Teufel:* Im Baltikum, insbesondere bei Litauern und Esten häufig belegt, finden wir eine Sage in zahlreichen Varianten, in denen erzählt wird, wie der Teufel während des Gewitters vom Donner verfolgt wird und wie der Teufel sich versteckt; es sind ausgesprochen komische und skurile Verstecke: in der Scheide eines Messers, unter den Kleidern der Frauen, in den Taschen der Männer, in Baumhöhlen, Gebäuden und Brunnen. Neckt und narrt der Donner den Teufel aus seinem Versteck, so ergreift der Donner den Teufel und schlägt ihn tot. Nur im Wasser fühlt sich der Teufel vor dem Donner geschützt, und deshalb schläft der Teufel in mehreren Sagen mit den Füßen gegen den See oder Fluß, um beim Erwachen sofort vor dem Blitz ins Wasser laufen zu können. In mehreren Sagen hat das bloße Erwähnen des Donners eine abwehrende Wirkung auf den Teufel. Wenn man den Teufel loswerden will, muß man einfach sagen, daß auch der Blitz und Donner eingeladen seien. Warum der Donner den Teufel verfolgt, wird gewöhnlich so erklärt, daß man sagt, der Teufel wollte etwas vom Himmel, besonders Sonne, Mond und Sterne stehlen. Dieses Motiv kennen wir schon; und auch in diesen Sagen wirkt zweifellos etwas von älterer Mythologie nach: Der Teufel ist auch hier an die Stelle der älteren Riesen getreten. Und es gehört ja bekanntlich zu den verbreitetsten altgermanischen Göttersagen: die stetige Feindschaft zwischen dem Donnergott und den Riesen, die ihrerseits versuchen, den Göttern Sonne, Mond und Sterne aus dem Himmel zu stehlen.

Ein drittes Beispiel für den zum Teufel gewordenen mythischen Riesen bietet die Sage vom sog. ‚kalten Schlag' der Schmiede. Wir wissen durch die Forschungen von Karle Krohn,

von der Leyen und insbesondere von Axel Olrik, daß wir es hier nicht mit einer primär christlichen Teufelssage zu tun haben, sondern daß die Vorstellung vom gefesselten Unhold zugrunde liegt, der die Welt zerstören will. Seine Ketten würden immer dünner, wenn ihnen nicht von den Schmieden durch einen kalten Schlag auf den Amboß wieder ihre alte Stärke zurückgegeben würde. Wenn der Riese stöhnt und dröhnt und an seiner Kette zerrt, so erbebt die Erde. Das ist keine primäre Teufelsvorstellung, sondern das ist die uralte, vielen Völkern gemeinsame Vorstellung vom Erdbebenriesen, deren Auswirkungen im germanischen Raum bis zu Loki, im griechischen bis zu Prometheus reichen. Dieser gefesselte Unhold gehört sehr alten mythischen Vorstellungen an, und hat sich erst später in christlicher Sicht in den Teufel verwandelt. Daß diese Vorstellung sich mit dem christlichen Teufel überhaupt verbinden konnte, dazu brachte auch der Teufel seinerseits wieder die nötigen verwandtschaftlichen Voraussetzungen mit, denn auch die Apokalypse erzählt ja in ihrem 20. Kapitel ebenfalls von der Fesselung des Satans.

Diese Beispiele für den ursprünglichen Riesenteufel stammen aus der Welt der Sage. Aber ebenso zeigt uns auch das *Märchen* häufig eine dämonisch-heidnische, noch vorchristliche Schicht des Teufels. Auch dafür sollen drei Beispiele vorgeführt werden:

1. Wir kennen im Schwankmärchen die Teufelswette vor allem noch in der weitverbreiteten Form der sog. Kratzwette: Mensch und Teufel wetten, wer dem andern besser den Rücken kratzen könne. Der Teufel glaubt, schon gewonnenes Spiel zu haben, denn mit seinen ungeheuren Klauen weiß er so zu kratzen, daß dem Menschen Hören und Sehen vergeht. Dennoch ist auch hier der Mensch der Überlegene und Gewitztere. Er kratzt nämlich dem Teufel den Rücken nicht mit seinen Fingernägeln, sondern mit dem Hobel, so daß der Teufel nie wieder auf den Gedanken kommt, eine solche Kratzwette abzuschließen. Wir glauben, daß auch hier die Figur des Teufels erst sekundär an die Stelle des Riesen getreten ist. Denn es gehört schon zum Typ der altgermanischen Riesenvorstellung, daß der Riese nicht nur langsam, umständlich denkt, sondern daß er auch nichts von Geräten und Handwerkszeug weiß. Während Götter und Menschen mit Schwertern und Speeren kämpfen, ist seine Waffe noch die Keule oder der aus der Erde gerissene Baum. In dieses ganze Milieu paßt auch, daß er noch nichts vom Hobel versteht, sondern zum Kratzen noch auf seine Fingernägel angewiesen ist.

2. Obwohl uns das Märchen einen weitgehend vermensch-

lichten, entdämonisierten und entwirklichten Teufel zeigt, enthält es doch ganz zweifellos auch außerordentlich altertümliche Schichten des Dämonenglaubens. Die Situation, in der das Märchen uns den Teufel vorführt, ist häufig die eines Rätselwettkampfes: Wir haben allein zwei Grimmsche Märchen, in denen der Teufel in Verbindung mit dem Rätselraten auftritt. Das ist die Erzählung vom ‚Teufel mit den drei goldenen Haaren', sowie KHM. Nr. 125: ‚Der Teufel und seine Großmutter'. Ebenso wie der Riese, so sagt auch der Teufel bei seiner Rückkehr in die Hölle: ‚Ich rieche, rieche Menschenfleisch!' Das Motiv gehört mit Sicherheit primär zum Riesen, nicht zum christlichen Teufel, in dessen Hölle der Geruch von Menschenfleisch nicht besonders hervorgehoben zu werden brauchte.

Das Rätselraten zwischen Dämonen und Menschen ist eine wirkliche Existenzwette. Wie schon der Rätselwettkampf zwischen Ödipus und der Sphinx geht es um Tod und Leben. Teufel und Mensch geben sich gegenseitig Rätsel auf. Der Teufel bekommt Rätsel aufgegeben, die er letztlich nicht lösen kann, oder der menschliche Held bekommt vom Teufel Rätsel aufgegeben, die er aber als der listig Überlegene schließlich zu lösen vermag. Wir kennen nun solche Rätselwetten schon allein aus drei Liedern der Edda. Die Rätselsteller und Rätselrater sind Riesen und Zwerge, wie der allwissende Zwerg Alwis. Ihre Partner aber sind nicht Menschen, sondern Götter, Thor oder auch Odin selbst, und nur die Götter können schließlich ein Rätsel stellen, das die Dämonen nicht zu raten wissen. Die Rätselsituation, bei der es um Kopf und Kragen geht, ist uralt. Sie verweist, wie wir sehen, letztlich in mythische Dichtung. Aber sie ist im Rätselmärchen erhalten geblieben. An die Stelle der Dämonen, der Zwerge und Riesen ist der Teufel getreten; sein Partner ist aber nicht mehr ein Gott, sondern der Mensch, der den Teufel auch beim Rätselraten überlistet. Der Mensch als Gewinner der Teufels-Rätselwette ist zweifellos erst im Laufe der Entwicklung und einer religiösen Emanzipation aufgetreten. Wir haben dafür in einem Fall sogar historische Belege: Gerade das Märchen vom Teufel mit den drei goldenen Haaren ist eines der wenigen, für das wir schon hochmittelalterliche Belege kennen, und zwar gerade für *den* Teil des Märchens, der uns hier als Teufelsmärchen am meisten interessiert: die drei Haare vom Bart des Teufels. Der dänische Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus hat uns bereits eine solche Erzählung berichtet. Sie ist für ihn kein ‚Märchen', sondern ein Bericht von wirklich Geschehenem, das ihm als

Geschichtsschreiber aufschreibenswert erschien, daß nämlich der Held Thorkill zu seiner abenteuerlichen Fahrt zu Udgarthloki aufbricht und zur Beantwortung einer das Jenseits betreffenden Frage diesem Udgarthloki ein Haar ausreißt, das einen abscheulichen Gestank verbreitet. Noch nicht der Teufel ist hier also als Jenseitspartner des Helden genannt, sondern ein Wesen der nordgermanischen niederen Mythologie, das mit dem eddischen Bösewicht Loki in namentlicher und wesensmäßiger Verwandtschaft steht.

3. Das Grimmsche Märchen Nr. 100, mit dem Titel: ‚Des Teufels rußiger Bruder'. Es ist einerseits natürlich die christliche Fegfeuer-Idee, die uns in diesem Märchen entgegentritt, wo des Teufels rußiger Bruder als Höllenheizer engagiert wird, und zugleich wird diese Höllenvorstellung schwankhaft erweitert: Unser entlassener Soldat, der in die Dienste des Teufels getreten ist, findet in den Bratkesseln der Hölle seine ehemaligen militärischen Vorgesetzten wieder, und es ist ihm sichtlich ein besonderes Vergnügen, ihnen nun alle Schikanen zu vergelten und ihre Kessel besonders emsig zu heizen. Christliche Fegfeuer- und Höllenvorstellung und doch andererseits ganz ins Schwankhafte entwirklicht und aus der Perspektive des kleinen Mannes gesehen, der eben auch in der Hölle ausfegen und den Kehricht vor die Tür tragen muß. Er steht im Dienst des Teufels und nach seiner Dienstzeit wird er vom Teufel reich belohnt, der sich auch für den weiteren Lebensweg unseres Helden als ein großzügiger Helfer erweist. Ein Teufelspaktierer, ein Teufelsdiener also, dem aber sein Teufelspakt und Höllendienst offensichtlich nicht zum Schaden, sondern zum Glück ausschlägt. Das Märchen ist so hübsch erzählt, daß man gar nicht auf den Gedanken kommt, es moralisch zu wiegen.

Obwohl der Teufel hier als christlicher Teufel benannt ist, obwohl seine Hölle fast überrealistisch aus der Sicht des christlichen Fegfeuers beschrieben ist, gehört das Märchen von des Teufels rußigem Bruder doch in die größere Gruppe derjenigen Märchen, die vom Dienst eines Menschen bei einem dämonisch-jenseitigen Wesen sprechen, d. h., es verläuft nach demselben Schema wie etwa das Märchen von ‚Frau Holle' oder das Grimmsche Märchen von den ‚drei Männlein im Walde': Der untergeordnete aber pflichttreu erfüllte Dienst bei den Unterirdischen und jenseitigen Wesen, wird reich belohnt. Wenn das Jenseitswesen in KHM Nr. 100 der Teufel ist, so scheint er auch hier erst an die Stelle älterer Jenseitswesen getreten zu sein. Und die

freundlich-hilfsbereite Art, mit der der Teufel seinen rußigen Bruder belohnt, beweist eben, daß trotz der Fegfeuer-Hölle hier gar kein christlicher Teufel primär gemeint ist.

Der Teufel tritt also an die Stelle der älteren mythischen Riesen; er tritt an die Stelle aller möglichen anderen Dämonen und Wesen der niederen Mythologie. Er tritt schließlich auch an die Stelle von außerchristlichen *Gottwesen*, soweit sie in christlicher Sicht eben dämonisiert und diabolisiert worden sind. Nur zwei Beispiele sollen hierbei abschließend noch erwähnt werden:

1. Die *Zeugungsweihe* oder die Übereignung eines noch ungeborenen Kindes an den Teufel. Daß man ein Kind dem Teufel übergeben kann, sogar ein noch nicht geborenes Kind dem Teufel versprechen kann, das steht nirgends in der Bibel. Aber wir finden die wissentliche oder unwissentliche Übereignung eines Kindes an ein dämonisches Wesen, und insbesondere eben an den Teufel in mehreren Grimmschen Märchen, z. B. in Nr. 31 (‚Das Mädchen ohne Hände'), und ähnlich in Nr. 92 (‚Der König vom goldenen Berge'). Oder wir kennen das Versprechen des noch ungeborenen Kindes an den Teufel auch schon aus der ältesten bekannten Rumpelstilzchenfassung, der frz. Fassung von Madame d'Heritier, das Versprechen des Kindes an Ricdin Ricdon, mit dem unzweifelhaft der Teufel gemeint ist. Daß wir es hier mit einer sehr altartigen Form des Teufelskontraktes zu tun haben, sehen wir schon an einer Äußerlichkeit: In allen diesen Fällen ist nicht vom Teufelspakt mit Blutunterschrift die Rede, überhaupt nicht von ‚Verschreiben', sondern immer von ‚Versprechen'. Der Vertrag durch Handschrift kann erst aus einer Zeit stammen, in der römische Rechtsformen zu den Völkern des Abendlandes gekommen waren. Die Übereignung durch Versprechen aber gehört noch einer schriftlosen Epoche unserer Kultur an. Der Teufel ist auch in diesem Zusammenhang eine sekundäre Figur.

Es fällt schon auf, daß die Übereignung des Kindes an ein dämonisches Wesen, meist nicht zum Nachteil des betreffenden Kindes geschieht. Nun wissen wir aus verschiedenen frühen Religionen, daß man Kinder Göttern übereignete. Wir kennen die Odinsweihe oder auch die Thorsweihe germanischer Kinder. Wir kennen im vorderen Orient, unter anderem auch bei den Juden, die Zeugungsweihe, d. h. wenn Eltern lange kein Kind bekommen können, so versprechen sie das Kind, falls ihnen eines geschenkt werden sollte, dem Gott zu weihen. Diese religionsgeschichtlich sehr altertümliche Vorstellung ist in vielen unserer

Märchen in diabolisierter Form erhalten geblieben. Am weitesten noch in die geschichtliche Welt ragt sie hinein mit der altfranzösischen Erzählung von Robert dem Teufel.

2. Die sogenannten *dualistischen Schöpfungserzählungen*, in denen Gott und Teufel in eine Art Schöpfungskonkurrenz treten. Eines der interessantesten Grimmschen Märchen ist in diesem Zusammenhang Nr. 148 ‚Des Herrn und des Teufels Getier'. Daß die Grimmsche Fassung nur die Nacherzählung eines Schwankes von Hans Sachs ist, hat wenig zu bedeuten angesichts der Tatsache, daß es sich hier um einen außerordentlich weit verbreiteten Erzähltyp handelt. ‚Des Herrn und des Teufels Getier' gehört eben zu jenem Erzählzyklus, in dem der Teufel als Schöpferwesen auftritt. Der Teufel ahmt in unvollkommener Weise die Schöpfungstaten Gottes nach; z. B. in der Erzählung über die Entstehung der Fledermaus: Als Gott die Schwalbe geschaffen hatte, versucht es der Teufel, Gott nachzutun. Er fing an, *auch* einen Vogel zu machen, aber es wurde einer, der Ohren wie eine Katze, einen Schwanz wie eine Wasserratte und lederne Flügel hatte. Er hatte keine Füße, sondern nur Krallen unter den Flügeln, vorne und hinten. Gott läßt sich zwar herbei, auch diesem Teufelsgeschöpf Atem zu verleihen, aber er sagt zu ihm: Zeige dich niemals am Tage, sondern nur in der Nacht, wenn meine Vögel ruhen. So entstand die Fledermaus, die nur nachts ausfliegt.

Nach ähnlichem Erzählmuster wird etwa auch die Erschaffung der Ziege geschildert. Vergeblich versucht der Teufel, dem von ihm geformten Tier Leben einzuhauchen. Aber dies geht nur im Namen Gottes. Aus Wut reißt der Teufel dem Tier den zunächst langen Schwanz ab. Darum haben die Ziegen jetzt nur noch kurze Schwänze.

Andere Teufelsgeschöpfe sind bei dem Versuch entstanden, den Menschen zu erschaffen. Denn als Nachahmer Gottes versucht der Teufel Gott auch in der Erschaffung des Menschen gleichzukommen. Aber seine Unfähigkeit und Ohnmacht erschafft nur mißglückte Wesen. So entsteht u. a. der Affe; und in dieser Art gibt es Hunderte von dualistischen Schöpfungssagen:

Gott erschafft das Pferd, der Teufel den Esel;
Gott erschafft den Hund, der Teufel den Wolf;
Gott erschafft die Biene, dem Teufel gelingt nur die Wespe;
Gott erschafft die Eßkastanie, der Teufel die Roßkastanie;
Gott erschafft den Weizen, der Teufel das Unkraut;

Gott erschafft den Regen, der Teufel den Hagel;
Gott erschafft das Silber, der Teufel das Blei usw. usw.

In anderen Erzählungen ist Gott bestrebt, die schädlichen Werke des Teufels wieder unschädlich zu machen: Als der Teufel die Maus erschafft, schafft Gott die Katze, die sie verschlingt.

Noch heute sind diese Erzählungen von Gott und Satan als gemeinsamen Weltschöpfern vor allem in Osteuropa und Südosteuropa verbreitet. In den mittel- und westeuropäischen Erzählungsschatz ragen sie nur mit verhältnismäßig wenigen Überlieferungssträngen herein, von denen aber die Grimmsche Erzählung ‚Des Herrn und des Teufels Getier' eine ist. Diese Art von Sagen geht letztlich auf den altiranischen Dualismus zurück, auf das dualistische Prinzip in der Religion Irans mit ihrem Gegeneinanderwirken von Ahura Mazda, dem hohen Herrn und Ahriman, einer antithetischen Religion zweier Prinzipien grundsätzlich gleicher Potenzen und Chancen. Dieses Prinzip lebt weiter im Manichäismus, dem auch Augustinus vor seiner Bekehrung eine Weile zugehörte, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Die Oppositionsstellung gegen Gott macht jedenfalls den Teufel zu einer der religionswissenschaftlich interessantesten Figuren.

Zusammenfassung. Das vielfache Gefährdetsein der menschlichen Existenz wird in der volkstümlichen Teufelsgestalt auf ebenso vielfache Weise mythisch personifiziert und konkretisiert. Daß es sich beim Teufel in Sage und Märchen — geschichtlich gesehen — um keine einheitliche Gestalt handelt, wird jedermann klar, der auch nur wenige Teufelserzählungen gelesen oder gehört hat. Eine vielfältige Überlagerung und Überschneidung, Mythisierung und Entmythologisierung, Diabolisierung und Vermenschlichung überlagern sich tausendfältig zu einem fast nicht mehr entwirrbaren Durcheinander. Allein schon in christlicher Sicht ist der Satan außerordentlich vielschichtig; vom Verführer-Teufel bis zum dummen Verlierer der Teufelswette ist alles bei diesem christlichen Teufel möglich, und erst recht beim Sagen- und Märchenteufel. Daneben haben wir die volkstümliche Teufelsvorstellung als Sammelbecken praktisch allen Volksglaubens über jenseitige, göttliche und dämonische Wesen.

Wir haben also nicht nur christliche Teufelssagen, den Teufel in der Kirche, das Sündenregister auf der Kuhhaut, den Teufel als Tanzpartner; wir haben auch nicht nur den schwankhaft ent-

wirklichten Teufel, den um seine Seelenbeute betrogenen, dummen und geprellten Teufel, sondern wir haben daneben offensichtlich Teufelssagen und Teufelsmärchen, die auf vorchristliche Erzählungen von dämonischen Wesen zurückgehen, die dann erst in christlicher Sicht zu Teufelsgestalten geworden sind. In manchen Fällen läßt sich die Herkunft klar erkennen. So ist das Teufelsbild der Volkserzählungen aus dem Zusammenwirken christlicher, mythischer und phantastischer Vorstellungen zu erklären.

Die Diabolisierung des Dämonischen ist — historisch gesehen — nicht nur eine vorübergehende Erscheinung der Bekehrungszeit. Diabolisierung hat es immer und überall gegeben, wo christliche Lehre mit dem Volksglauben konfrontiert wurde. Wir können diesen Prozeß der Diaboilsierung von Volksüberlieferungen z. B. sehr ausgiebig bei Martin Luther beobachten: Der Teufel macht bei Luther die schädlichen Stürme, er sitzt als Nix unter der Brücke und zieht Mädchen ins Wasser, mit denen er in heidnischer Ehe lebt, er dient als Hausgeist im Kloster, er legt als Zwerg seine Wechselkinder in die Wiegen der Menschen und tobt als Poltergeist in den Kammern. D. h. also: auch Wassermann, Kobold, Wechselbalg und Poltergeist sind für Luther schlichtweg: der Teufel.

Im großen und ganzen lassen sich zwei große Gruppen von Teufelserzählungen auseinanderhalten: numinos-ernsthafte Erzählungen; dazu gehören Sagen, Exempel und Legenden, und andererseits märchenhafte und schwankhafte Überlieferungen. Hinter diesen Gattungsunterschieden von Sage, Legende, Märchen und Schwank liegen aber sehr viel tiefgreifendere geistesgeschichtliche Hintergründe, insbesondere etwa in der verschiedenen Auffassung des Teufelsbundes, den wir in Legende und Sage, Schwank und Märchen kennengelernt haben. Die Erzählgattungen verwenden also z. B. sogar dasselbe Motivmaterial. Nur kommt es immer darauf an, wie jeweils der Akzent gesetzt wird.

Im dritten Buch von Heinrich Bebels Facetien findet sich die Erzählung ‚De rustico Leonartus Clemens': Ein Bauer bekräftigte eine Lüge mit dem Wort, wenn das nicht so sei, so solle ihn der Teufel holen. Bald aber widerruft er und sagt: ‚Ferne sei's von mir, daß ich mich verschwören (d. h. einen Meineid schwören) wollt! Denn ich weiß nicht, wie bei Euch die Teufel sind; das aber weiß ich, so ich bei uns daheim also schwörete, unsere Teufel nichts schaden würden!'

Das gleiche Motiv kann in der Sage ernsthaft, im Schwank

scherzhaft verwendet werden. Und wenn die numinos-magischen Auffassungen vom Teufel im heimischen Raum auch überwunden sein mögen, so braucht diese Überwindung doch nicht für einen anderen rückständigeren Ort zu gelten.

Selbst hinter der ausgesprochen komischen Teufelsgestalt schimmert oft der grausige Ernst des höllischen Auftrages hindurch. Und vielleicht ist es gerade das Verschwimmen von Scherz und Ernst, was das eigentlich Wirksame des komischen Teufels ausmacht. So werden Sensationsgier und Lachlust gleichermaßen befriedigt.

Der Versuch einer Geistesgeschichte der Teufelserzählungen ist bis jetzt noch nicht unternommen worden. Auch in dem zehnbändigen ‚Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens' sucht man vergeblich nach einem Artikel über den ‚Teufel'. Aus der Fülle der Teufelserzählungen konnte hier nur eine bescheidene Auswahl geboten werden, vor allem einige Einzelstücke, über deren Verbreitung und Alter vielleicht schon eine Aussage gewagt werden darf. Es ist eine beträchtliche Aufgabe, die noch geleistet werden muß: die Sichtung eines Materials von Tausenden von Volkserzählungen, die der Sammlerfleiß des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zusammengetragen hat. Die Breite dieser Materialsammlungen gilt es in eine kulturhistorische Tiefe zu staffeln und so das *Nebeneinander* in ein *Nacheinander* zu gliedern.

Literatur

Balys, Jonas: Donner und Teufel in den Volkserzählungen der baltischen und skandinavischen Völker (= Folklore Studies VI), Kaunas 1939

Boberg, Inger, M.: Baumeistersagen (= FFC. 151), Helsinki 1955

Bolte, Johannes: Der Teufel in der Kirche, in: Zs. f. vgl. Lit.gesch. N. F. 11, 1897

Castelli, Enrico: Il Demoniaco nell'arte, Milano, Firenze 1952

Colleye, H.: Histoire du diable, Brüssel 1945

Danielsson, Paul: Djävulsgestalten i Finlands Svenska Folktro (Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk H. 83,5 und H. 84,2), Helsingfors 1930 und 1932

Daur, Albert: Faust und der Teufel, Heidelberg 1950

Dragomanov, M. P.: The dualistic creation of the world (= Indiana University Publications, Russian and East European Series, Vol 23) Bloomington 1961

Dubal, R.: La psychoanalyse du diable, Paris 1953
Erich, Oswald A.: Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst, Berlin 1931
Höttges, Valerie: Typenverzeichnis der deutschen Riesen- und riesischen Teufelssagen (= FFC. 122), Helsinki 1937
Horn, Theodor Heinrich: Der Teufel in Theologie und Volksmärchen. Vergleichende Studien, Diss. Innsbruck 1962
Kretzenbacher, Leopold: Ein steirischer Teufelsbündner des 17. Jh., in: Blätter für Heimatkunde (Graz) 24, 1950, S. 80–88
–: Freveltanz und ‚Überzähliger'. Zum Balladen- und Sagentypus vom ‚überzähligen' Tänzer, in: Carinthia I, 144 (1954), S. 843 ff.
Krüger, J.: Das Teufelsmotiv im modernen Roman, in: Welt und Wort 8, 1953, S. 334 f.
Landau, Marcus: Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre, Heidelberg 1909
Langton, Edward: Satan, a Portrait. A Study of the Character of Satan through all the Ages, London o. J. (1946)
Levron, J.: Le diable dans l'art, Paris 1935
Leyen, Friedrich v. d.: Der gefesselte Unhold (= Prager deutsche Studien Bd. 8), Reichenberg 1908
Mariel, Pierre: Le diable dans l'histoire, Paris 1961
Merkelbach, Valentin: Der Grabhügel, Diss. Mainz 1964
Milner, Max: Le diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire, Paris 1960
Müller, Ursula: Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik, Berlin 1942
Murray, Margaret Alice: The God of the witches, London 1960
Ohse, Bernhard: Die Teufelliteratur zwischen Brant und Luther, Diss. Berlin 1961
Opendiek, H.: Der Teufel bei Martin Luther, Berlin 1931
Osborn, Max: Die Teufelsliteratur des 16. Jahrhunderts (= Acta Germanica III, 3), Berlin 1893
Papini, Giovanni: Der Teufel. Anmerkung für eine zukünftige Teufelslehre, Stuttgart 1955
Plenzat, Karl: Die Theophiluslegende in der Dichtung des Mittelalters, 1926
Risco, Vicente: Satanás. Historia des diabolo, Barcelona 1956
Robbins, Rossel Hope: The Encyclopedia of witchcraft and demonology, New York 1959
Röhrich, Lutz: Märchen und Wirklichkeit, 2. Aufl., Wiesbaden 1964
–: Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart, Bern und München 1962
–: Eine Teufelserzählung des 13. Jh. und ihr Weiterleben bis zur Gegenwart. Exempel und Sage, in: Der Deutschunterricht 14, 1962, Heft 2, S. 49–68

—: Die Ballade vom Teufelsroß, in: Der Deutschunterricht 15, 1963, Heft 2, S. 73–89
Roskoff, Gustav: Geschichte des Teufels, 2 Bde., Leipzig 1869
Rudwin, Maximilian J.: Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit, Göttingen 1915
—: The Devil in legend and literature, Chicago 1931
Sayer, Dorothy: The Faust Legend and the idea of the literary devil (= English Goethe Society, Vol 15), London 1946
Schärf, Riwkah: Die Gestalt des Satans im Alten Testament, in: C. G. Jung: Symbolik des Geistes, Zürich 1948, S. 151 ff.
Schauer, Friedrich (Hg.): Was ist es um die Hölle? Dokumente aus dem norwegischen Kirchenstreit, Stuttgart 1956
Schirmbeck, Heinrich: Die Wiederkehr des Teufels, in: Christliche Dichter der Gegenwart, hg. von Hermann Friedmann u. Otto Mann, Heidelberg 1955, S. 436–455
Schmidt, Ph.: Der Teufels- und Dämonenglaube in den Erzählungen des Caesarius von Heisterbach, Basel 1926
Seignolle, Claude: Le diable dans la tradition populaire, Paris 1959
Spatz, Irmingard: Die französische Teufelsdarstellung von der Romantik bis zur Gegenwart, Diss. München 1960
Tantsch, Werner: Teufelsnamen, Diss. Heidelberg 1958
Tardel, Hermann: Die Sage von Robert dem Teufel, Berlin 1900
Warkentin, A.: The devil in the German traditional story, Chicago 1936
Wesselski, Albert: Das Recht des Teufels auf Arbeit, in: Niederdt. Zs. f. Vkde. 10, 1932
Wiemken, Helmut (Hg.): Doctor Fausti Weheklag. Die Volksbücher von D. Johann Faust und Christoph Wagner nach den Erstdrukken ... (= Sammlung Dietrich, Bd. 186) Bremen 1961
Wildhaber, Robert: Das Sündenregister auf der Kuhhaut (= F. F. C. 163), Helsinki 1955
Winkelhofer, Alois, Traktat über den Teufel, Frankfurt 1961
Woods, Barbara Allen: The devil in dog-form, Berkeley 1959
Wünsche, August: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig und Wien 1905
Zieren, Helene: Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung von 1050–1250, Diss. Bonn 1937.

DIE SAGE IN DER BIBEL

VON GEORG FOHRER

I.

Die Bibelwissenschaft spricht seit langem unbefangen und unbekümmert vom Vorkommen von Sagen und anderen Erzählungsarten in der Bibel. Den einen, der davon hört, mag es befremden, daß es sich in vielen biblischen Erzählungen „bloß" um Sagen handeln soll, zumal wenn er der Ansicht ist, daß die Archäologie bewiesen hat, die Bibel habe doch recht. Der andere wird sich frohlockend die Hände reiben, weil die Theologie, indem sie von Sagen spricht, selber die Unglaubwürdigkeit der Bibel voraussetzt oder einschließt. Schon dieses alte Vorurteil, auf Grund dessen man beim Begriff „Sage" im Hinblick auf die Bibel sogleich an die geschichtliche Fragwürdigkeit solcher Erzählungen denkt, nötigt immer wieder dazu, die Vorstellungen zurechtzurücken. Außerdem ist es nicht nebensächlich zu fragen, was denn die früheren Erzähler und ihre Hörer oder Leser sich bei solchen Erzählungen gedacht haben mögen. Und es ist höchst interessant und wissenswert, das alte Sagengut vor allem Israels zu überblicken.

Mythus und Märchen, Sage und Legende sind ursprüngliche Erzählungsformen. Während aber der Mythus überwiegend in einer fernen Urzeit spielt und das Märchen über Raum und Zeit schwebt, gehen Sage und Legende von der Besonderheit und Bedeutsamkeit einmaliger Gegebenheiten oder Geschehnisse in Raum und Zeit aus. Dennoch sind die Grenzen nicht ganz scharf zu ziehen. So kann man definieren[1]: „Die Sage ist eine geglaubte Erzählung, deren Inhalt raum- und zeitgebunden ist, so daß er sich auf bestimmte historische oder mythische Gestalten, Ereignisse oder Örtlichkeiten bezieht. In der Theorie unterscheidet sich die Sage teils vom Mythos, der ein göttliches, für die menschliche Existenz grundlegendes und bedeutungsvolles Geschehen darstellt, teils vom Märchen, das sich als Unterhaltung in einer

[1] C.-M. Edsman in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, V³ 1961, Sp. 1300

Phantasiewelt bewegt. In der Praxis sind aber ... die Grenzen zwischen diesen Gattungen fließend." Das gilt vor allem für Sage und Legende, die ihrem Ursprung nach wesentlich gleichartig sind. Die Legende ist eigentlich nur eine Sonderform der Sage. Sie liegt vor, wenn eine Sage sich auf religiös bedeutsame oder heilige Personen und Orte, Zeiten und Einrichtungen bezieht. Daher wird die Legende in die weitere Darstellung einbezogen.

Als raum- und zeitgebundene Erzählungen handeln Sage und Legende häufig von geschichtlichen Personen, Ereignissen oder Gegebenheiten. Das ist ein bezeichnender Zug gerade der in der Bibel überlieferten Erzählungen. Wie viele von ihnen sind mit den Gestalten der Patriarchen, insbesondere mit Abraham und Jakob verbunden, die wir doch als geschichtliche Personen verstehen müssen! Es gibt eine Fülle von Sagen, in denen Mose, Josua und die Richter eine tragende Rolle spielen. Dazu treten die Legenden um bestimmte Priester, Propheten und Märtyrer, um geschichtlich bekannte Heiligtümer und Kultbräuche. Freilich stellen uns diese verbreiteten Sagen und Legenden mit geschichtsbezogenem Inhalt zugleich vor die schwierige Frage nach dem tatsächlichen geschichtlichen Hintergrund.

Ferner enthalten Sage und Legende nicht selten märchenhafte Züge. Motive des Zaubermärchens sind der wunderwirkende Stab Moses und der das Wasser teilende Mantel Elias. Wie im Glücksmärchen erzählt man vom Bauernsohn Saul, der außer den Eselinnen des Vaters eine Königskrone findet, und von dem anderen Bauernburschen, der für einen Beutel voll Gold, ja für des Königs Töchterlein den Riesen Goliat erschlägt. Und dem Wunschmärchen entstammt es, wenn im Esterbuch ein Erlaß der königlichen Majestät allem Pantoffelheldentum im Lande vorbeugt.

Schließlich ist nicht zu übersehen, daß es Sagen mythischen Inhalts gibt — vor allem in der sog. Urgeschichte 1. Mose 1—11. Man denke an die Erzählungen von den Ehen der Himmelswesen mit menschlichen Frauen, von der Sintflut und vom Turm- und Stadtbau. Darüber hinaus sind alle diejenigen Erzählungen mythologisch gefärbt, in denen Gott auf Erden auftritt und mit Menschen wie ein Mensch verkehrt. Man hat mit Recht erklärt[2]:

---

[2] J. Lindblom, Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 75 (1963), S. 264

„Wie die olympischen Götter in der homerischen Iliade in die Welt der Menschen eintreten, erscheint in einer Reihe alttestamentlicher Erzählungen Jahwe hier auf Erden in menschlicher Gestalt, mit menschlichen Gefühlen und Bedürfnissen und menschliche Taten ausführend." Es ist mythologisch gedacht, wenn Gott zu den Himmelswesen, zu Tieren (wie zur Schlange im Paradies) und zu Menschen spricht, erst recht, wenn er sich von Abraham bewirten läßt, ißt und trinkt. Es trifft schwerlich zu, wenn man meint, im Alten Testament sei der Mythus historisiert. Ebensowenig wird die Geschichte mythologisiert[3]. Entgegen solchen modernen Auffassungen hat das alte Israel offenbar zwischen Mythus, Sage und Geschichte nicht scharf unterschieden. Zur Darstellung vergangener Ereignisse hat es sich ebenso mythologischer und märchenhafter Motive wie der Sage, Legende und Geschichtsschreibung bedient[4].

II.

Es ist nun nötig, in der gebotenen Kürze die verschiedenen *Arten* von Sagen und Legenden in der Bibel zu skizzieren. Dabei bemerken wir sogleich, daß sie keine Teufels- und Totensagen enthält. Besonders im Alten Testament fehlen alle Voraussetzungen dafür.

Es gibt keine Teufelsage, weil Gott alles wirkt — Licht und Finsternis, Gutes und Böses, wie ein Prophet des 6. Jhs v. Chr. in Abwehr des persischen Dualismus sagt (Jes. 45,7). Gott selbst verleitet David zur Volkszählung, um ihn hernach zu bestrafen (2. Sam 24), und sendet den Lügengeist, der den König betört (1. Kön 22). Gewiß wird daneben das Böse auch von Menschen getan oder das Unheil auf Dämonen zurückgeführt, die man außerhalb der Ortschaften und des bebauten Ackers wähnt. Doch der Satan ist in Sach 3 und Hiob 1—2, wo er vom 6. Jh an erstmalig erwähnt wird, kein Gegenspieler Gottes, sondern ein Angehöriger seines himmlischen Hofstaats, der die Frömmigkeit und Lauterkeit der Menschen beargwöhnt — sozusagen ein irregehender Engel. Erst in der Davidgeschichte des Chronikbuches,

---

[3] H. Ringgren, Israelitische Religion, 1963, S. 102

[4] K.-H. Bernhardt, Elemente mythischen Stils in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung. Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock 12 (1963), S. 295—297

das im 4. Jh entstanden ist, reizt er an Stelle Gottes den David zur Volkszählung (1. Chron 21) und ist unter dem Einfluß des persischen Dualismus dabei, sich zum Teufel zu entwickeln. In dem aus dem 1. Jh v. Chr. stammenden Buch der Weisheit Salomos wird dann anscheinend die Schlange von 1. Mose 3 auf den Teufel gedeutet.

Ebensowenig gibt es Totensagen. Zwar hat man in Israel hier und da dem Aberglauben der Totenbefragung gehuldigt und die Beschwörer von Totengeistern aufgesucht wie Saul die Frau in Endor. Aber erst das im 2. oder 1. Jh v. Chr. entstandene Buch Tobit verwendet die Sage vom dankbaren Toten. Nach der alttestamentlichen Auffassung löst sich beim Tode vom Menschen ein Schattenbild und geht in die Unterwelt der Toten ein, die man sich unter der Erdscheibe inmitten oder unterhalb des dortigen Ozeans vorstellt. Dort kümmert es dahin, ist durch Tor und Riegel von der Welt der Lebendigen völlig abgeschlossen und weiß nicht einmal, was oben im Lichte vor sich geht. Sogar von Gott sind die Schattenwesen getrennt; denn er ist ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten.

Statt dessen findet sich in der Bibel eine ganze Reihe anderer Arten von Sagen und Legenden, die wir uns zunächst vor Augen führen müssen.

1. Zur *Orts- und Natursage* gehört die Erzählung vom Turm- und Stadtbau zu Babel, die den Ursprung dieser riesigen Stadt mit ihrer himmelhoch ragenden Zikkurat, ihrem Tempelturm, und den Sinn ihres Namens erklären soll (1. Mose 11,1–9). Die Sodomgeschichte will die Entstehung der Südhälfte des Toten Meeres, die Unfruchtbarkeit und Verlassenheit der ganzen Gegend, aber auch die Einzelheiten wie die Entstehung einer menschengestaltigen Salzsäule im südwestlichen Randgebirge erläutern (1. Mose 19). Gleich zwei Anspielungen auf den Namen der Stadt Beerseba enthält die Geschichte vom Vertrag Abrahams mit dem Stadtkönig Abimelech von Gerar:

Um diese Zeit sprachen Abimelech und sein Heerführer Pichol zu Abraham: „Gott ist mit dir in allem, was du tust. Darum *schwöre* mir hier bei Gott, daß du weder mich noch meinen Sproß und Schoß betrügen wirst. Wie ich dir Freundlichkeit erwiesen habe, so sollst du sie mir und dem Lande, in dem du zu Gast bist, erweisen." Abraham antwortete: „Ich will *schwören*." Aber Abraham stellte den Abimelech zur Rede wegen des Wasser*brunnens*, den die Knechte Abimelechs sich (gewaltsam) angeeignet hatten. Da sagte Abimelech: „Ich weiß nicht, wer das getan hat. Bis heute hast weder du mir etwas davon mitge-

teilt, noch habe ich davon gehört." Da nahm Abraham Kleinvieh und Rinder, gab sie dem Abimelech, und die beiden schlossen einen Vertrag. Abraham stellte aber die *sieben* Lämmer des Kleinviehs besonders. Da fragte Abimelech den Abraham: „Was sollen diese *sieben* Lämmer hier, die du besonders gestellt hast?" Er antwortete: „Die *sieben* Lämmer mußt du von mir annehmen, damit mir das als Zeugnis diene, daß ich diesen *Brunnen* gegraben habe." Darum nennt man jenen Ort Beerseba, weil sie dort einander *geschworen* haben. (1. Mose 21, 22–31).

Der erste Teil des Namens Beerseba wird in dieser Erzählung auf einen Brunnen (be'er) bezogen, dessen Besitz strittig ist. Der zweite Teil des Namens wird einerseits aus dem feierlichen Schwur erklärt (šaba'), mit dem der den Streit beendigende Vertrag besiegelt wird; andererseits spielt die Siebenzahl (šāba') der von Abraham bereitgestellten Lämmer darauf an. So kann man „Beerseba" als „Schwurbrunnen" oder als „Siebenbrunn" verstehen.

2. Von bestimmten Orten handeln die *Heiligtumslegenden*, die erklären wollen, warum eine bestimmte Stätte als heilig gilt. Solche Erzählungen sind: die Offenbarung des El Roi an Hagar in Beer-Lachaj-Roi (1. Mose 16,7ff.), die Offenbarung an Jakob in Betel (1. Mose 28,10ff.), der Ringkampf Jakobs in Penuel (1. Mose 32,25ff.), die Altarbauten in Sichem und Betel durch Jakob (1. Mose 33,18ff.; 35,1ff.). Gewöhnlich wird von einer Offenbarung oder von einem anderen Auftreten der an der Stätte wohnenden Gottheit erzählt, wodurch der betroffene Mensch sowohl die Heiligkeit des Ortes als auch den Wunsch der Gottheit nach künftiger Verehrung an dieser Stelle erfährt. Führen wir, um ein Beispiel zu geben, die Erzählung von der Offenbarung an Jakob in Betel auf eine möglichst urtümliche Form zurück, so erzählen 1. Mose 28,11–13, 16–19a:

Da stieß er (der Mensch) auf eine Stätte und blieb dort über Nacht, weil die Sonne untergegangen war. Er nahm einen von den Steinen der Stätte, legte ihn sich zu Häupten und legte sich an jener Stätte schlafen. Da träumte ihm: eine Treppe stand auf der Erde, deren Spitze reichte an den Himmel, und Gottesboten stiegen auf ihr auf und nieder. Und plötzlich stand die Gottheit an ihr und sprach: ... Da wachte der Mensch aus seinem Schlaf auf und dachte: „Wirklich, die Gottheit ist an dieser Stätte zugegen, ohne daß ich es wußte." Und er fürchtete sich und sagte: „Wie schauerlich ist diese Stätte! Das ist nichts anderes als eine Wohnung der Gottheit, und dies ist das Himmelstor!" Als der Mensch am Morgen aufstand, nahm er den Stein, den er sich zu Häupten gelegt hatte, stellte ihn als Malstein auf und goß

Öl auf seine Spitze. Dann nannte er jene Stätte Betel (Haus des El, Gotteshaus).

Derartige Legenden hat man einmal von allen alten Heiligtümern erzählt. Freilich hat die spätere Theorie von der alleinigen Berechtigung des Tempels in Jerusalem bewirkt, daß manche Heiligtumslegenden getilgt oder umgedeutet worden sind. So hat man den Altarbau vom Segensberg Garizim auf den Fluchberg Ebal verlegt (5. Mose 27) und das Heiligtum von Dan dadurch übel verspottet, daß man sein Kultsymbol einem zweifachen Diebstahl entstammen ließ (Richter 17f.).

3. Ich schließe sogleich die *Kultlegenden* an, die einen Kultus oder Ritus begründen und aus einer bestimmten Situation herleiten sollen: das im Jerusalemer Tempel bis gegen 700 v. Chr. aufgestellte Schlangenbild eines Heildämons aus der Mosezeit (4. Mose 21,4ff.); die Beschneidung aus Handlungen Abrahams (1. Mose 17), der Frau Moses (2. Mose 4,24 ff.) und der ins Westjordanland einwandernden Israeliten (Jos. 5,2ff.) — um nur einiges Wenige zu nennen. Die zweite dieser Erzählungen ist die altertümlichste und stammt wohl noch aus nomadischen Kreisen:

Unterwegs an einem Übernachtungsplatz überfiel ihn (den Mose) Jahwe und suchte ihn zu töten. Da nahm die Zippora einen scharfen Stein, schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab, berührte (damit) seine Scham und rief: „Ein Blutbeschnittener[5] bist du mir!" Da ließ er von ihm ab.

Das Feuer auf dem Altar in Jerusalem wird gar durch die Jahrhunderte verfolgt: Zur Zeit Moses fiel ein Feuer von Gott auf die Gaben auf dem Altar des Offenbarungszeltes (3. Mose 9,22), das weiter gebrannt hat und in den salomonischen Tempel gebracht worden ist (1. Kön 8,4); nach dessen Zerstörung durch die Babylonier haben die Priester es an der trockenen Stelle einer Zisterne verborgen, Nehemia fand bei der Wiederaufnahme des Opferkults dort dickes Wasser, goß es über den Altar, und es entzündete sich von neuem (2 Makk 1,19ff.).

4. Besonders bezeichnend für Israel ist die *Stammes- und Volkssage*. Von der Vorstellung ausgehend, daß ein Stamm oder Volk einen Ahnherrn hat, dessen Wesenszüge und Schicksale diejenigen der Gemeinschaft darstellen, begründen oder widerspiegeln, sind solche Sagen mit geschichtlichen oder erdachten Einzel-

[5] So ist der hebräische Ausdruck an Stelle der geläufigen Übersetzung „Blutbräutigam" zu verstehen.

gestalten verknüpft. Das gilt vor allem für die Erzählungen der Patriarchenzeit. Dabei ist oft noch deutlich zu merken, daß eigentlich Stämme und Völker gemeint sind — so bei der Segnung und Verfluchung der Söhne Noahs (1. Mose 9), der Zeugung und Geburt von Ammon und Moab (1. Mose 19), der Adoption von Ephraim und Manasse durch Jakob (1. Mose 48); ferner bei größeren Sagenkränzen wie den Geschichten um Hagar und Ismael, Jakob und Esau, Jakob und Laban.

5. Die Zeit der *Heldensage* beginnt mit Mose; hier sind unter anderem die Besiegung der Amalekiter (2. Mose 17) und das Zerschmettern der Gebotstafeln (2. Mose 32) zu erwähnen. Die große Zeit dieser Sagenart ist diejenige der Landnahme in Palästina und der Behauptung gegen Kanaanäer, Philister und andere Feinde, also die Zeit von Josua bis David. Sehr vieles, was aus dieser Periode erzählt wird, trägt als Erzählgattung den Charakter der Sage, ohne daß damit gleich ein negatives Urteil über die Geschichtlichkeit des Erzählten gefällt sein muß. Jedenfalls ist neben der Stammes- und Volkssage die Heldensage die zweite wichtige Art von Sage und Legende in Israel.

6. Schließlich finden sich *Legenden*, die um religiöse Gestalten kreisen — im Alten Testament *um Priester, Propheten und Märtyrer*. Die wenigen Priesterlegenden sind entweder dem Priestertum feindlich gesinnt wie die in 1. Sam. 1—4 verarbeitete Erzählung von der Gottlosigkeit der Söhne Elis oder stammen aus Priesterkreisen zum Nachweis gewisser Rechte wie die Erzählungen von der Auflehnung Korachs gegen Mose und Aron und vom Erweis des Priesterrechts Arons durch das Sprossen eines Stabes (4. Mose 16 f.). Von Prophetenlegenden sind die Bücher Samuel, Könige und Chronik voll. Ihre klassischen Gestalten sind Samuel, Elia, Elisa und Jesaja, die teils als treibende Kräfte im politischen Geschehen, teils als Helfer und Wundertäter geschildert werden. Die Märtyrerlegende entsteht in der Spätzeit, vor allem seit der Unterdrückung und Verfolgung der jüdischen Religion durch die syrischen Herrscher. Solche Legenden liegen in einigen Erzählungen des Buches Daniel vor, allerdings mit glücklichem Ausgang.

Im Neuen Testament hat sich Lukas bei der Gestaltung seines Evangeliums auch von der Form der Legende leiten lassen und — abweichend von Markus — vor allem die Passion teilweise in der Art einer Märtyrerlegende erzählt (Umgestaltung der Getsemaneszene 22,43 ff., Jesu Gebet für seine Henker 23,34, Beteuerungen der Unschuld Jesu durch Pilatus und Herodes 23,4.14.22).

Weitere Erzählungen, die an die Heiligenlegende anklingen, sind in der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu verarbeitet: bei Matthäus die Erzählungen von den Magiern und der Flucht nach Ägypten, bei Lukas die Ankündigungen der Geburt Jesu und des Johannes, die Geschichten von der Geburt Jesu, von Simeon und dem zwölfjährigen Jesus im Tempel. Dazu tritt dann die Apostellegende z. B. um Petrus, die gerade wieder von Lukas im Evangelium und in der Apostelgeschichte ausgebaut wird. Das ist freilich erst ein Teil dessen, was die neutestamentliche Wissenschaft als Legende oder als legendarisch überarbeitet betrachtet[6].

Das sind die sechs Hauptarten der Sage und Legende. Wir haben gesehen, daß viele den Zweck haben, den Ursprung oder die Ursache von etwas Bestehendem zu erklären: sie tragen *ätiologischen Charakter*. Insbesondere sollen sie erklären: a) Naturerscheinungen, z. B. die Öde der Landschaft des Toten Meeres, b) Orts- und Personennamen, z. B. den Namen Mose mit dem Verb mašā „ich habe ihn (aus dem Wasser) gezogen", c) Kultstätten, -bräuche oder -gegenstände, z. B. das Bild der ehernen Schlange und d) Eigenarten eines Stammes, eines Volkes oder einer Stadt, z. B. den Wohnort der Ismaeliten durch die Flucht der Hagar vor Sara.

Nun ist in den letzten Jahren viel darüber diskutiert worden, ob derartige Ätiologen nicht sogar alle ätiologischen Sagen erst hervorgerufen und geschaffen haben, die dann also von vornherein historisch unglaubwürdig wären.. Doch muß man genauer unterscheiden zwischen ätiologischen Anhängseln an Erzählungen und ganzen ätiologischen Geschichten. Einerseits ist die Erklärung des Namens Mose an die Geburts- und Auffindungsgeschichte angehängt worden und hat sie sicher nicht erst hervorgerufen. Andererseits ist 1. Mose 21,22—34 von vornherein als Ganzes darauf angelegt, den Namen der Stadt Beerseba zu erklären. Hier wird die Ätiologie im Verlauf der Erzählung entwickelt, und die Erzählung ist zu diesem Zweck und aus dieser Absicht entstanden. Die Sachlage muß für jeden Fall einzeln geprüft werden.

---

[6] Vgl. dazu R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957[3]; W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 1964[13]. Freilich scheint in vieler Hinsicht noch nicht das letzte Wort gesprochen. Die Diskussion geht weiter, insbesondere um die Frage nach dem möglichen geschichtlichen Hintergrund der Legenden.

III.

Als nächstes müssen wir uns der Frage nach der *wechselnden Bedeutung* zuwenden, die Sagen und Legenden vielfach erhalten haben. Im Verlauf des Erzählens und Überlieferns sind sie in den einzelnen Stadien in verschiedener Weise verstanden und verwendet worden. Darin stoßen wir auf die gerade für das Alte Testament wichtige Frage des Verhältnisses von Tradition und Interpretation, von Überlieferung und Deutung[7].

1. Nicht wenige Sagen und Legenden des Alten Testaments sind *außerisraelitischen Ursprungs* und von Israel übernommen worden. Viele von ihnen stammen aus dem Bereich Mesopotamiens, des Zweistromlandes. Sie können von Israeliten entweder infolge ihrer alten Beziehungen zu Mesopotamien unmittelbar von dort oder erst in Palästina, wo solche Geschichten wohl bekannt waren, übermittelt worden sein. Das gilt vor allem für große Teile der sog. Urgeschichte in 1. Mose 1—11. In der ersten Schöpfungserzählung weisen sogleich Finsternis und Wasser als Merkmale des ursprünglichen chaotischen Zustandes darauf hin, sodann die Entstehung des Kosmos infolge der Spaltung der Urflut, der ganze Aufbau der Welt und das Siebentagewerk (1. Mose 1,1—2,4a). In der zweiten Schöpfungs- und Paradieserzählung weisen auf fremden Ursprung hin: der aus Erde geschaffene Mensch, die eigenartige Verbindung des Bildens der Frau aus der Rippe und ihrer Bezeichnung „Mutter des Lebendigen", die Lebensspeise, die Verführung des Mannes durch die Frau, der von Himmelswesen bewachte heilige Hain und das Nichterlangen der Gottgleichheit (1. Mose 2,4b—3). Die Reihe der Urväter mit ihrem das übliche Maß weit übersteigenden Lebensalter entspricht der babylonischen Liste der Könige vor der Flut; in beiden Listen wird der an siebter Stelle Genannte zur Gottheit entrückt und ist der Zehnte der Held der Sintflut (1. Mose 5). Während für die kurze Erzählung von den Ehen der Himmelswesen mit menschlichen Frauen, aus denen die Riesen hervorgegangen sind, keine Parallele vorliegt (1. Mose 6,1—4), ist die mesopotamische Herkunft der Sintfluterzählung längst erkannt, seitdem G. Smith im Jahre 1872 die staunende Mitwelt davon unterrichtete, daß er im Britischen Museum unter den von A. H. Layard

[7] Vgl. dazu G. Fohrer, Tradition und Interpretation im Alten Testament. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 73 (1961), S. 1—30

und H. Rassam geborgenen Resten der Bibliothek Assurbanipals (668–631 v. Chr.) die ersten Fragmente der Sintflutgeschichte des Gilgamesch-Epos entdeckt hatte, und im Jahre 1873 in Mesopotamien ein neues Fragment fand. In der Tat reichen die Ähnlichkeiten bis in kleine Einzelheiten hinein (1. Mose 6,5–9,17).

Der ursprüngliche Ort der Sintflutgeschichte ist jedoch nicht das Gilgamesch-Epos. Vielmehr findet sie sich zusammen mit anderen der schon erwähnten Erzählungen im Epos von Atrachasis, dem „überaus Weisen", von dem die Bibliothek Assurbanipals offenbar mehrere Exemplare enthalten hat, das sich aber über eine altbabylonische Version (um 1550 v. Chr.) bis auf eine älteste und kürzeste sumerische Version (um 1700 v. Chr.) zurückverfolgen läßt[8]. Das Epos beginnt mit der Schöpfung des Menschen, die von den großen Göttern Anu, Enlil und Ea vorgeschlagen und von der Muttergöttin mit Hilfe Eas vorgenommen wird. Die Kultur beginnt mit der Gründung von fünf Städten (1. Mose 4,17), in denen nach der sumerischen Königsliste vor der Flut acht Könige regiert haben (vgl. 1. Mose 5). Als sich jedoch die Menschheit vermehrt, belästigt ihr Lärm den Gott Enlil und stört seinen Schlaf. Um ihre Zahl zu verringern, verhängen die großen Götter eine sechsjährige Hungersnot; und als diese Maßnahme nicht ausreicht, senden sie die Sintflut, um das verhaßte Geschlecht auszurotten. Ea aber verrät dies vorher seinem Schützling, der ein Boot baut und mit seiner Familie entrinnt. Obwohl das nur in Resten erhaltene Epos noch weitere Szenen erzählt haben dürfte, ist ohne Schwierigkeit zu erkennen, daß es den Verlauf der Ereignisse in der gleichen Reihenfolge wie die Urgeschichte in 1. Mose 1–11 darbietet. Das bedeutet, daß nicht nur einzelne Erzählungen der Urgeschichte mesopotamische Vorbilder haben, sondern daß die Reihenfolge und der Aufbau des Ganzen dort vorbereitet waren und von den israelitischen Erzählern übernommen worden sind.

Ähnliches gilt für weitere Geschichten. Es mag der Hinweis darauf genügen, daß die Erzählung von der Aussetzung und Rettung des Kindes Mose (2. Mose 2,1–10) einem verbreiteten Schema entspricht, dessen wesentliche Züge in der Geburtsge-

---

[8] Veröffentlichung und Besprechung der Texte durch J. Laessøe, The Atrahasis Epic: a Babylonian history of mankind. Bibliotheca Orientalis 13 (1956), S. 90–102; W. G. Lambert, New light on the Babylonian Flood. Journal of Semitic Studies 5 (1960), S. 113–123

schichte des Königs Sargon von Akkad vorliegen (um 2350 v. Chr.).

Von den Kanaanäern hat Israel einige Orts- und Natursagen (z. B. die Sodomerzählung) und zahlreiche Heiligtums- und Kultlegenden übernommen. Eine ganze Reihe von Heiligtümern – Betel und Sichem, Beerseba und Hebron-Mamre – sind heilige Stätten der Kanaanäer gewesen, bevor sie solche der Israeliten wurden. Mit ihnen gingen die Heiligtumslegenden auf die neuen Besitzer über, wobei man an Stelle der früheren kanaanäischen Gottheiten nunmehr Jahwe als den sich offenbarenden Gott einsetzte und die Offenbarung auf Gestalten der eigenen Frühzeit bezog, besonders auf die Patriarchen als Offenbarungsempfänger und Kultstifter. Im Neuen Testament entstammen viele legendarische Züge oder Geschichten der jüdischen oder der heidnisch-hellenistischen Tradition.

2. Natürlich sind in *Israel* selbst ebenfalls viele Sagen und Legenden entstanden. Zu ihnen muß man in erster Linie zwei Gruppen rechnen: einmal die Stammes- und Volkssagen, die es mit israelitischen Gruppen – verkörpert in einer Einzelgestalt – zu tun haben, z. B. die Jakob-Laban- und die Jakob-Esau-Erzählungen, aber auch die Geschichte von der Entehrung der Dina durch Sichem und von dem durch ihre Brüder Simeon und Levi an jenem vollstreckten Strafgericht (1. Mose 34); und ferner die große Zahl der mit der Mosezeit in Erscheinung tretenden Heldensagen. Genauso finden sich in den Evangelien eine Reihe von Legenden, die ihren Ursprung im christlichen Glauben und Kultus haben.

3. In einem langen und verwickelten Vorgang sind die übernommenen und die eigenen Sagen und Legenden mehrfach *bearbeitet* und in immer größere Zusammenhänge eingegliedert worden. Es entstanden einzelne Erzählungskränze – so um Abraham, Isaak und Jakob, in denen die ursprünglichen Einzelsagen zu Gliedern einer langen Kette und auf Leben und Geschick der im Mittelpunkt stehenden Gestalten bezogen wurden. Sie erhielten neue Bedeutung und Funktion. Das zeigen die Beispiele der ursprünglichen Heiligtumslegende von Betel, die nur mehr episodenartigen Charakter besitzt, und der Heiligtums- und Kultlegende vom Ringkampf zu Penuel, der jetzt als Ausdruck der Wandlung und Umbenennung Jakobs in Israel eine Schlüsselstellung zukommt.

Am vorläufigen Ende des Verarbeitungsprozesses für die sechs ersten Bücher des Alten Testaments (1—5. Mose und Josua),

dessen einzelne Stadien freilich noch keineswegs völlig geklärt sind, stehen dann die umfassenden und durchlaufenden Erzählungsfäden oder Quellenschichten, die die Ereignisse von der Weltschöpfung oder der Berufung Abrahams bis zur Landnahme Israels in Palästina erzählen wollen. Man kann drei oder sogar vier solcher Schichten voneinander abheben und unterscheiden. Jede von ihnen hat eine eigene theologische Konzeption, der die alten Sagen und Sagenkränze ein- und untergeordnet sind. Ähnliches gilt für die Einordnung der Sagen und Legenden aus der Richter- und Königszeit in die anderen erzählenden Bücher des Alten Testaments.

So haben die meisten Sagen und Legenden in den verschiedenen Stadien verschiedene Bedeutung besessen. Wir können häufig, insbesondere bei den Patriarchenerzählungen, eine *dreifache Frage* stellen: nach der ursprünglichen Bedeutung der Einzelerzählung, die vielleicht die Heiligkeit eines Ortes oder Kultbrauchs begründet hat, z. B. die Heiligkeit der Kultstätte von Betel; nach ihrer Bedeutung im Rahmen eines Sagenkranzes oder Erzählungszyklus, in dem z. B. die Geschichte von Jakobs Traum in Betel die Übernahme dieses Heiligtums durch Israel legitimiert und im Zusammenhang der Verwirklichung des zugesagten und beanspruchten Besitzes an Kulturland steht; und nach ihrer Bedeutung innerhalb der umfassenden Erzählungsfäden oder Quellenschichten je nach deren theologischer Gesamtkonzeption, wobei die Geschichte von Jakobs Traum in Betel ein Stück seines Ringens mit und um Gott widerspiegeln soll.

Bei dieser fortlaufenden Verarbeitung der Sagen und Legenden haben vier *Grundsätze* eine Rolle gespielt, auf die bisher kaum einmal aufmerksam gemacht worden ist:

1. Die Sagen und Legenden sind „personalisiert" worden, wie überhaupt das personale Element im alttestamentlichen Glauben eine wesentlich größere Bedeutung gehabt hat, als in der heutigen alttestamentlichen Theologie erkennbar wird. Besonders deutlich wird die personale Beziehung bei den Volks- und Stammessagen und den Heiligtums- und Kultlegenden, die mit den Gestalten der Patriarchen und anderen Personen in Verbindung gebracht worden sind. Die alte Heiligtumslegende von Betel erscheint jetzt als ein persönliches Erleben Jakobs in seinem nächtlichen Traum. In der Erzählung von der Entehrung der Dina und der folgenden Rache sind der in das Mädchen verliebte Sichem, die über die Schmach empörten Brüder und der Böses ahnende Vater Jakob so lebendig als einzelne Menschen geschildert, daß man

kaum mehr den Eindruck hat, es sei von Volks- oder Stammesgruppen die Rede.

2. Die Erzählungen sind, sofern sie nicht von vornherein in Israel spielten, „nationalisiert", d. h. auf das Volk Israel, seine Vorfahren und Stämme bezogen worden. Man erkennt dies sehr gut an der Geschichte von den Erlebnissen Josephs, seiner Brüder und seines Vaters in Ägypten, die die dortigen Verhältnisse weithin wirklichkeitsgetreu wiederspiegelt, wenn sie nicht gar aus einer ursprünglich ägyptischen Erzählung entwickelt worden ist. Aber die fremde Erzählung oder ihre nichtisraelitischen Elemente sind der Darstellung der Geschicke Israels und seiner Vorfahren völlig dienstbar gemacht und der israelitischen Volkssage eingeordnet.

3. Die Erzählungen sind, sofern nicht wie in den Heldensagen der Gott Israels im Hintergrund steht, „jahwisiert", d. h. auf Jahwe, den Gott Israels, bezogen worden. Als Beispiel dafür sei nochmals die Erzählung von Jakobs Traum in Betel, die ursprüngliche Heiligtumslegende, herangezogen. Da erklärt Jakob: „Wirklich, Jahwe ist an dieser Stätte zugegen, ohne daß ich es wußte." Dann folgt die Erklärung des Ortsnamens: Da nannte er jene Stätte Betel („Haus des El"). Damit wird vorausgesetzt, daß einmal von dem Gott El die Rede war, dem die Stätte heilig und nach dem sie benannt war – wie denn auch El in der kanaanäischen Götterwelt in älterer Zeit der wichtigste Gott gewesen ist. Bei der Übertragung der Erzählung auf Jakob ist dann außerhalb des Ortsnamens, der ja feststand, Jahwe an die Stelle Els getreten.

4. Die Erzählungen sind stärker religiös gefaßt, ja „theologisiert" worden. In fast allen Sagen und Legenden spielt Gott eine oder gar die wesentliche Rolle. Während das Atrachasis-Epos erzählt, daß die Götter die Sintflut verhängten, weil der Schlaf Enlils durch den Lärm der wachsenden Menschheit gestört wurde, nennt der biblische Erzähler als Grund den heiligen Zorn Gottes über die Sünde der Menschen, bei denen alles Dichten und Trachten ihres Herzens immerfort böse war. Gerade solche religiöse und theologische Vertiefung ist es, die die Eigenart und Besonderheit der biblischen Sagen und Legenden ausmacht.

IV.

Damit stehen wir vor den beiden letzten, schon angeklungenen Fragen nach dem Verhältnis der Sagen und Legenden zur *Geschichte* und nach ihrer theologischen Bedeutung.

Hinsichtlich der ersten Frage sind wir auf eine Reihe von Beispielen gestoßen, in denen sicher keine historischen Begebenheiten berichtet werden. Gewiß gehen die Orts- und Natursagen, die Heiligtums- und Kultlegenden von bestimmten erklärungsbedürftigen Tatsachen aus, die bestanden haben, z. B. von der Öde und Unfruchtbarkeit der Gegend um das Tote Meer, von der Existenz eines Heiligtums oder eines Kultbrauchs. Doch die Erzählungen, die der Erklärung dienen, können im einzelnen durchweg keine geschichtliche Glaubwürdigkeit beanspruchen; immerhin sind sie vielleicht religionsgeschichtlich wichtig.

Anders verhält es sich mit den Stammes- und Volkssagen, den Heldensagen und den Legenden um fromme Männer. Solche Geschichten kreisen vielfach um Geschichte. Wo sie vorliegen, weisen sie auf Geschichte hin; und wo sich Geschichte ereignet hat, sind Geschichten entstanden und weitergegeben worden. Es darf nicht von vornherein als ausgeschlossen gelten, daß in einem Sagenkranz die Erinnerung an ein historisches Geschehen nachklingt. Ob und wie weit es sich wieder fassen läßt, ist eine andere Frage, die man von Fall zu Fall klären muß. Es kann sich herausstellen, daß der geschichtliche Wert von einander ähnlichen Erzählungskomplexen sehr unterschiedlich ist und daß bei anderen Überlieferungen das sich ergebende Geschichtsbild anders ist, als man zunächst erwartet hat.

So wird in den Jesajalegenden in 2. Kön. 18—20 (bzw. Jes. 36—39) die geschichtliche Rolle des Propheten bei der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer im Jahre 701 v. Chr. völlig verfälscht. Schon die Prüfung der sicher von ihm stammenden Worte zeigt, daß er in jener Situation keinesfalls die unbedingte Rettung der Stadt angekündigt haben kann. Ferner sind die angeblichen Jesajaworte in 2. Kön 19 weithin von den Worten eines 150 Jahre später lebenden Propheten beeinflußt. Und schließlich ist nach der übereinstimmenden Auskunft von 2. Kön 18,14 ff. und des assyrischen Berichts Jerusalem gar nicht auf wunderbare Weise gerettet worden; vielmehr hat der König Hisika sich unterworfen und einen schweren Tribut bezahlen müssen.

Besser steht es mit den Elia- und Elisalegenden. Vor allem aus den ersteren lassen sich eine Reihe von recht ursprünglichen Erzählungen herausschälen. Vor den Hintergrund der zeitgeschichtlichen Verhältnisse gestellt, ergeben sie zahlreiche geschichtlich glaubwürdige Mitteilungen über das Auftreten und Wirken Elias, insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Königen von Israel[9].

Können wir für die Prophetenlegenden der jüngeren Zeit zu einem ziemlich wahrscheinlichen Ergebnis gelangen, so wird dies umso schwieriger, je älter die zu betrachtenden Sagen sind. Daher ist die Moseüberlieferung heute umstrittener als je zuvor. Die Meinungen reichen vom Festhalten an ihrer vollen Glaubwürdigkeit bis zur gänzlichen Auflösung der Überlieferung und der Degradierung Moses zu einer nebensächlichen Gestalt. Letzteres geht nun entschieden zu weit[10]. Vielmehr lassen sich eine Reihe von Zügen erfassen, die den Kern der ältesten Erzählung gebildet haben. Dazu gehören: die Bedrückung der Israeliten in Ägypten, der ägyptische Name Moses, seine Heirat in Midian, sein Berufungserlebnis mit einer Landverheißung an jene Israeliten — und zwar in Verbindung mit dem Gottesberg oder dem Sinai —, die Tötung der ägyptischen Erstgeburt, die Entlassung oder Flucht der Israeliten, ihre Verfolgung und Rettung. Hinter diesen Überlieferungselementen sind dann geschichtliche Gegebenheiten und Vorgänge erkennbar: der zeitweilige Aufenthalt einer Gruppe von Israeliten in Ägypten, ihre vom nomadischen Gesichtspunkt aus zu verstehende „Bedrückung", ihre Flucht bei einer passenden Gelegenheit (vielleicht zur Zeit einer der häufigen Epidemien), ihre Verfolgung durch eine Grenzwache oder Polizeitruppe und ihr Entkommen. Geschichtlich ist ferner, daß diese Israeliten ihren Entschluß zur Flucht unter Berufung auf den Gott Jahwe gefaßt, die Flucht in seinem Namen unternommen und ihre Rettung auf sein Eingreifen zurückgeführt haben. Das zeigt das aus jener Zeit stammende Siegeslied (2. Mose 15, 21):

Singt Jahwe,
  denn hocherhaben ist er.
Roß und Wagenkämpfer
  warf er ins Meer.

Der Glaube an ihn erweist sich als ein neues religionsgeschichtliches Element und Mose, der Bote dieses Gottes, als Religionsstifter, wobei eine Verbindung zur Religionsform der Patriarchenzeit mit ihrem inspiratorisch-charismatischen Zug besteht. Darüber hinaus aber bildet die Exodusgeschichte nur einen Teil eines größeren Ganzen: der Landnahmeerzählung der Mose-

[9] Vgl. im einzelnen G. Fohrer, Elia, 1957

[10] Vgl. zum Folgenden G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus, 1964

schar, die die Überlieferung von der Ausgangssituation in Ägypten über den Auszug, den Zusammenschluß mit Jahwe am Gottesberg und die weitere Wanderung bis zum Eintreffen im Ostjordanland, den dort erfolgten Tod Moses und ursprünglich wohl auch vom Heimischwerden im Kulturland umfaßt hat.

Wie die Überlieferung für die Moseschar, so sollten wahrscheinlich die Patriarchentraditionen für andere Gruppen von Israeliten den religiös-rechtlichen Anspruch auf das palästinische Kulturland begründen und legitimieren, der sich aus göttlichen Landzusagen für die auf Grund der Nachkommenverheißungen wachsenden Gruppen ergab. Freilich sind die geschichtlichen Fragen bei den Patriarchenerzählungen noch verworrener und verwickelter als bei der Mosesüberlieferung. Suchen wir unter Heranziehen außerbiblischen Materials nach einem geschichtlichen Kern oder Hintergrund der Sagen, so ergibt sich Folgendes: Diese israelitischen Gruppen stammen überwiegend von Aramäern her, die im 20.–19. Jh v. Chr. ins mesopotamische Kulturland eingewandert sind; wie aus dort gefundenen Texten zu erschließen ist, haben sie sich im 18. Jh in Nordmesopotamien aufgehalten. Weiter machen die Erinnerungen an hurritische Rechtssitten in einigen Patriarchenerzählungen klar, daß die Frühisraeliten offenbar noch im 16. Jh dort weilten und erst danach allmählich nach Palästina gewandert sind, wobei sie als minderberechtigte Fremde galten. In zahlreichen kleinen Gruppen sind sie in Palästina eingesickert, wobei Abraham, Isaak und Jakob anscheinend die charismatischen Gründer oder Führer solcher Gruppen oder Sippen waren und in religiöser Hinsicht die Sippengötter die entscheidende Rolle spielten, bis die Einwanderer die kanaanäische El-Religion annahmen. Nach ihrem geschichtlichen Kern sind die Patriarchensagen also zunächst die Landanspruchs- und Landnahmeerzählungen mehrerer israelitischer Gruppen gewesen. Allerdings sind die alten geschichtlichen Erinnerungen durch die mehrfache Bearbeitung stark überwuchert.

All diese Erwägungen führen uns zu der Frage, ob denn die früheren Erzähler vom Inhalt ihrer Geschichten überzeugt waren und als subjektiv glaubwürdig gelten dürfen. Da scheint die Lage nun so zu sein, daß für den allerersten Erzähler einer Geschichte und dann wieder für spätere Erzähler, die den dazwischen liegenden Verarbeitungs- und Werdegang nicht kannten, durchaus die Überzeugung anzunehmen ist, daß die erzählten Ereignisse der Vergangenheit tatsächlich stattgefunden haben.

Dabei ist zu beachten, daß unsere Unterscheidung zwischen Mythus, Märchen, Sage und Geschichtsdarstellung damals gar nicht oder wenigstens nicht in solcher Schärfe bestand. Auf jede mögliche Weise erzählte man von vergangenen Ereignissen, von denen man annahm, daß sie sich so abgespielt hatten – auch von Gottes Erscheinen und Reden. Überhaupt darf man die Rolle der Geschichte oder Historie und die Absicht der Erzähler, sie darzustellen, nicht übertreiben und zu stark betonen. Wenigstens derjenige, der eine Sage umformte – z. B. die Heiligtumslegende von Betel auf Jakob bezog –, wußte um ihre „Ungeschichtlichkeit". Und ob die Verfasser der großen durchlaufenden Erzählungsfäden oder Quellenschichten in den ersten Büchern des Alten Testaments von der Geschichtlichkeit des Erzählten noch überzeugt waren, ist eine offene Frage. Eigentlich hatten weder sie noch die vorhergehenden Erzähler die Absicht, „Geschichte" darzustellen oder zu schreiben. Für die älteren Erzähler hatte die Darstellung vielmehr den Zweck, israelitische Ansprüche auf das Kulturland und seine Heiligtümer zu begründen und solchen Besitz ebenso wie die Ausübung bestimmter Kultbräuche zu legitimieren. Für die späteren Verfasser der Quellenschichten in den sechs ersten Büchern des Alten Testaments rückte außerdem alles unter den Gesichtspunkt einer beherrschenden religiös-theologischen Gesamtkonzeption, für deren Durchführung die alten Erzählungen das Material lieferten. Der eine sucht zu zeigen, daß Jahweglaube und nomadische Lebensart zusammengehören, und daß man Gott nur unter dieser Voraussetzung wirklich treu sein kann. Der zweite will gerade umgekehrt die Einheit von Glaube, Kulturlandbesitz und Nationalstaat unter Einbeziehung aller früheren Stämme darlegen, der dritte sieht Israel eher als eine religiöse Größe und mit einer religiösen Aufgabe betraut, und der vierte will gar die Grundlagen für die nachexilische Kultgemeinde im 5. Jh legen und in der Frühzeit verankern.

V.

Damit ist bereits einiges Wesentliche für die letzte Frage nach dem *theologischen Verständnis* der Sagen und Legenden gesagt. Letztlich geht es nicht um „das Geschichtliche" oder um die historische Richtigkeit des Erzählten, sondern – entsprechend den angegebenen Bearbeitungsgrundsätzen und den eigentlichen Absichten der Erzähler und Verfasser – um religiöse und theolo-

gische Aussagen über Gott und Israel, Gott und den Menschen, für die die Erzählungen das Material darstellen. Damit hängt die völlige Einbeziehung der Sagen und Legenden in den alttestamentlichen Glauben zusammen. Was ihre Kraft ausmacht, sind nicht die Erinnerungen an Begebenheiten der Vergangenheit, sondern die in ihnen ausgedrückte Überzeugung von einer ständigen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Dem entspricht es, daß die Erzählungen vor allem durch ihre Nationalisierung, teilweise auch durch die personale Beziehung auf israelitische Einzelgestalten ganz in den Dienst der Absicht gestellt werden, die Beziehungen zwischen Gott und Israel im Guten wie im Bösen darzustellen, vom Handeln Gottes an Israel im Rahmen der Völkerwelt zu zeugen und Israels oder einzelner Israeliten Gehorsam oder Versagen gegenüber Gott zu schildern. Folge der Jahwisierung und theologischen Durchdringung ist es, daß Gott meist zur Hauptperson der Sage wird. Besonders deutlich ist dies dort, wo die Erscheinung und Rede Gottes den Höhepunkt der Erzählung bildet. Gott wird mehr und mehr der allein Handelnde oder doch derjenige, dessen Wille das menschliche Handeln bestimmt.

Doch tritt noch ein anderer Aspekt hinzu, der sich in erster Linie in der Verarbeitung der Stammes- und Volkssagen bemerkbar macht. In ihr wurden die allgemein menschlichen Elemente hervorgehoben, wodurch die Erzählungen eine über Israel hinausgehende Gültigkeit erhielten. Mat hat diesen Vorgang auch als Umbildung der geschichtlich bedingten Stammes- und Volkssage zur übergeschichtlichen und allgemein menschlichen Novelle und Anekdote bezeichnet. So kann man sagen[11]: „Jedenfalls liegt das Geheimnis der ewigen Jugend vieler alttestamentlicher Sagen darin beschlossen, daß sie diese Umbildung erfahren haben und nun nicht als Spiegelung israelitischer Schicksale eines bestimmten Zeitraums empfunden werden, sondern als poetische Wiedergabe immer wiederkehrender menschlicher Schicksale und Eigenschaften. Es ist insbesondere der Mensch in seinen bleibenden familienhaften Beziehungen, den uns die hier in Betracht kommenden Erzählungen in unübertroffener Weise vor Augen führen: die Mutter, die ihres Kindes Sterben nicht sehen kann und dann wunderbare Hilfe erfährt, in der Hagar-Geschichte von 1. Mose 21,8–21; der seinen jüngsten oder vorjüngsten Sohn den anderen vorziehende, dann zu seinem Herze-

[11] O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1964³, S. 53

leid dieses Sohnes beraubte und zuletzt doch wieder mit ihm beschenkte Vater in der Josephs-Geschichte, und hier auch der im Vertrauen auf die Gunst seines Vaters seinen Geschwistern übermütig begegnende Bruder, der diesen Übermut schwer büßen muß, dann aber aus der Tiefe heraus einen wunderbaren Aufstieg zu höchster Höhe erfährt und auf dieser Höhe nicht nur seinem Vater der dankbare Sohn bleibt, sondern auch das ihm von den Brüdern angetane Unrecht verzeiht und mit Gutem vergilt."

Ja, die Gestalten gerade der Patriarchen sind schließlich zu Beispielen menschlicher Daseinshaltung überhaupt geworden. Abraham erscheint als das Beispiel des glaubenden Menschen, der in Gehorsam und Vertrauen dem Befehl Gottes folgt und sich auf den Weg ins Ungewisse macht (1. Mose 12,1 ff.). Immer wieder geht es um seinen Glauben, der sich in seinem Tun und Lassen ausdrückt, auf die Probe gestellt wird und sich bewährt oder auch einmal versagt, so daß er zurechtgebracht werden muß. Das klassische Beispiel für die Bewährung des Glaubens bietet die Erzählung von der von Gott angeordneten und im letzten Augenblick untersagten Opferung Isaaks (1. Mose 22). Der Anfang der Erzählung soll die Schwere der Entscheidung verdeutlichen, vor die Abraham gestellt wird:

Nach diesen Begebenheiten stellte Gott den Abraham auf die Probe und rief: „Abraham!" Der antwortete: „Hier bin ich!" Da sprach er: „Nimm deinen Sohn – deinen einzigen – den du lieb hast – den Isaak! Geh und bringe ihn als Brandopfer auf einem der Berge dar, den ich dir nennen werde!"

Meisterhaft ist der weitere Verlauf erzählt. Die Vorbereitungen und die Wanderung bis zu dem bezeichneten Ort werden rasch und in großen Zügen dargestellt. Dann verweilt die Darstellung mit quälender Genauigkeit bei jedem Einzelzug: Abraham errichtet den Altar, schichtet die Holzscheite auf, bindet seinen Sohn, legt ihn auf die Holzscheite auf dem Altar, streckt seine Hand aus, faßt das Messer – da ertönt das „Halt!" Der erschütterndste Satz aber ist die Antwort Abrahams auf die Frage seines Sohnes während der Wanderung, wo denn das Schaf für das Brandopfer sei. Aus ihr klingen das furchtbare Wissen um das unabänderliche Geschick, in das der Glaubende verstrickt ist, und zugleich das geheime Zutrauen, daß sich noch alles ändern kann:

„Gott wird sich schon ein Schaf zum Brandopfer ersehen, mein Sohn."

Dagegen ist Isaak in den wenigen Erzählungen, die sich mit ihm befassen, wesentlich passiv. Er ist das Beispiel des duldenden und hinnehmenden Menschen. Nicht einmal der Name, der ihm nach der Geburt gegeben wird, gilt ihm persönlich, wie es bei den alten Namen meist zu sein pflegte, sondern bezieht sich auf das ungläubige oder frohe Lachen der Mutter (1. Mose 18,12 f.; 21,6a) oder das spöttische Lachen der Leute über den Spätgeborenen (1. Mose 21,6b). In dieser Weise wird immer wieder über ihn verfügt, bis den alten Mann schließlich seine Frau und ihr Lieblingssohn um seinen Segen betrügen (1. Mose 27).

Jakob ist das Beispiel des hoffenden und harrenden Menschen, der seine Hoffnungen zunächst gegenüber Esau und Laban auf eine recht menschliche Weise durch recht bedenkliche oder gar betrügerische Mittel zu verwirklichen sucht (1. Mose 25,27 ff.; 27; 30,31 ff.). Doch im nächtlichen Ringen bei Penuel am Jabbok beginnt er ein anderer zu werden:

Jakob war allein zurückgeblieben. Da rang ein Mann mit ihm bis zum Anbruch der Morgenröte. Als er aber sah, daß er ihn nicht bezwingen könne, schlug er ihn auf die Hüfte, so daß die Hüfte Jakobs verrenkt wurde, während er mit ihm rang. Da sagte jener: „Laß mich los, denn die Morgenröte bricht an!" Er antwortete: „Ich lasse dich nicht los, außer wenn du mich segnest." Da fragte er ihn: „Wie heißt du?" Er antwortete: „Jakob." Da sprach er: „Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel. Denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast gesiegt." (1. Mose 32, 25–28)

Das bedeutet die Wandlung Jakobs zu einem anderen Menschen. Weil Name und Wesen oder Geschick eines Menschen oder einer Sache eng miteinander verbunden sind, drückt der neue Name das neue Wesen Jakobs aus, das durch das nächtliche Geschehen geformt worden ist. Und in allen weiteren Erzählungen begegnet er nicht mehr als der Mensch, der seine Hoffnungen eigenmächtig verwirklichen will, sondern als der auf Gott hoffende und harrende Mensch.

Schließlich schildert die Josephgeschichte geradezu den ganzen inneren Entwicklungsgang Josephs. Aus einem hochmütigen Menschen, der sich über Eltern und Geschwister erhebt (1. Mose 37,5 ff.), wird er zu einem demütigen Menschen, der seinen Brüdern das ihm zugefügte Leid gern verzeiht, weil er – ungeachtet seiner Befehlsgewalt in Ägypten – alle Ereignisse als von Gott

gewirkt erkennt: „Ihr gedachtet mir Böses zu tun, Gott aber hat es zum Guten gewendet, um auszuführen, was jetzt am Tage ist — viele Menschen am Leben zu erhalten."

Solche Vertiefung verleiht den alten Sagen und Legenden eine Bedeutung, die weit über ihren ursprünglichen Sinn hinausgeht. Ihr Wesenskern liegt nun darin beschlossen, daß sie das menschliche Dasein vor Gott und in der Welt mit seinen verschiedenen Möglichkeiten und Formen abbilden und uns vor Augen führen. Aus ihnen klingt uns ein „tua res agitur" entgegen. Es geht um unsere Sache und um uns selbst. Abraham, Isaak, Jakob und Joseph — das sind wir!

Ja, wir sind auch der von Gott geschaffene Mensch — mit der Herrschaft über die Welt beauftragt, die wir freilich nur dann in rechter Weise ausüben können, wenn wir die Herrschaft Gottes über uns anerkennen. Wir sind Adam und Eva, indem wir wie sie in unserem Leben fast notwendig schuldig werden. Wir sind Kain, der um Gottes willen den Bruder erschlägt, die Menschen der Sintflut, die die tödliche Krise des Zunichtewerdens und des Ausgeliefertseins an mächtigere Gewalten erfahren, und Noah, der die Krise im Gehorsam gegen den Befehl Gottes und im Vertrauen auf seine Zusage übersteht.

Das Leben im Angesicht Gottes, das die Sagen und Legenden schildern, bildet den Gegenpol zu einem Leben, das von Angst und Schrecken erfüllt ist. Genau das kennzeichnet das Lebens- und Weltgefühl des alttestamentlichen Menschen. Es gibt im Hebräischen wohl keine Wortgruppe, die so vielfältig vertreten ist und so oft gebraucht wird wie die Ausdrücke für Angst und Schrecken. Tatsächlich erscheint das Leben des Israeliten von derartigen Gefühlen und Erfahrungen beherrscht und gebunden[12]: „Diese Gebundenheit umfaßt den Geist des hebräischen Menschen auf allen Seiten. Er ist gebunden durch die Erwartung einer Weltkatastrophe, in der das Chaos ihm die Grundlage des Daseins unter den Füßen wegzieht. Er ist gebunden durch die Unsicherheit, ob es morgen wieder Tag, übers Jahr wieder Sommer und Ernte geben wird. Er ist gehalten in der unbestimmten, heimlichen Angst, die Erdbeben und Erdrutsche ihm ins Gemüt gelegt haben. Er ist beklemmt von den Rätseln der Natur, aus der heraus ihm immer wieder Unerwartetes, Schreckhaftes entgegentreten kann, Rätsel, die er nicht versteht, nicht erforscht

[12] L. Köhler, Der hebräische Mensch, 1953, S. 123 f., mit einer eingehenden Schilderung der Zusammenhänge.

und denen gegenüber er nie weiß, wessen er sich von ihnen versehen soll. Er ist erfüllt von dem düsteren Glauben an Dämonen und unheimliche Gewalten, deren Wirkungen er an seinen Krankheiten, seinen Störungen des Gemüts und des Verstandes, an allerlei Ungemach und Heimsuchung, welche rätselhaft über ihn kommen, zu verspüren meint. Wahrlich, für den hebräischen Menschen gilt das Christuswort: ‚In der Welt habt ihr Angst'." Es gilt nicht nur für ihn – so können wir hinzufügen.

Gegenüber dieser Angst bildet die Begegnung mit Gott, von der die meisten Sagen und Legenden sprechen, den Gegenpol und die Grundlage für eine getroste Zuversicht, die alle Sorge wesenlos macht. Nachdrücklich will der Psalm 104 dies einprägen. Von einer Strophe zur anderen geht er den einzelnen Ängsten nach und stellt ihnen gegenüber fest, daß in Wirklichkeit alles unter der Hand Gottes steht, weil er die Macht besitzt, den Menschen zu helfen (V. 1–4): die Ordnung des Kosmos gegenüber der Angst vor dem Chaos (V. 5–9), die Ordnung von Quellwasser und Regen gegenüber der Angst vor der Dürre (V. 10-14a), die Ordnung von Nahrung und Zuflucht für die Tiere gegenüber der Angst vor dem Ausbleiben der Ernte und vor etwaigen Dämonen auf den Bergen (V. 14b-18), die Ordnung von Festzeiten und Tageswechsel gegenüber der Angst vor ihrem Aufhören und vor der Finsternis der Nacht (V. 19–23) und die Ordnung des Meers gegenüber der Angst vor dieser unheimlichen Macht (V. 24–28). Darum braucht das Dasein des Menschen nicht von Angst und Schrecken, sondern soll von Dank und Lob gestimmt sein: „Lobe den Herrn, meine Seele!" Oder wörtlicher: „Preise Jahwe, mein Ich!" Das ganze Leben soll ein Loblied zu Ehren Gottes sein (V. 31–35). Eben das ist auch durchweg der Sinn der Sagen und Legenden: Unser Dasein ist nicht ein solches der Angst, sondern in der Begegnung mit Gott und infolge dieser Begegnung ein Dasein des Dankens und Lobens: „Preise den Herrn, mein Ich!"